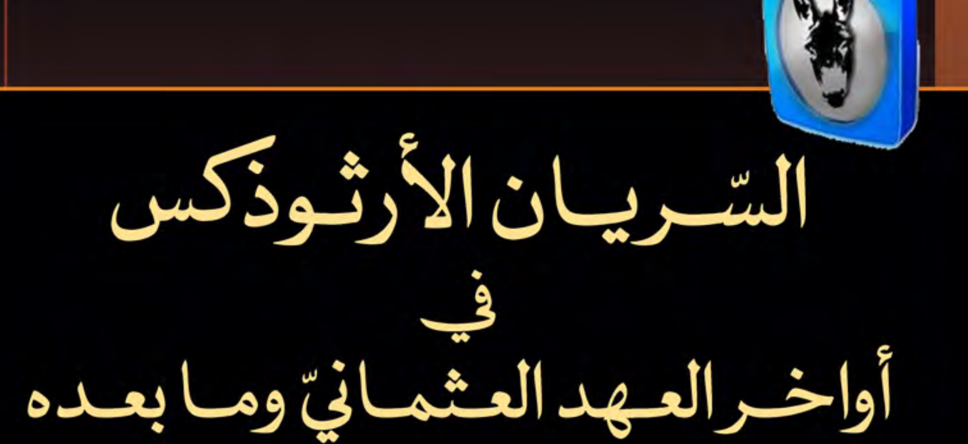
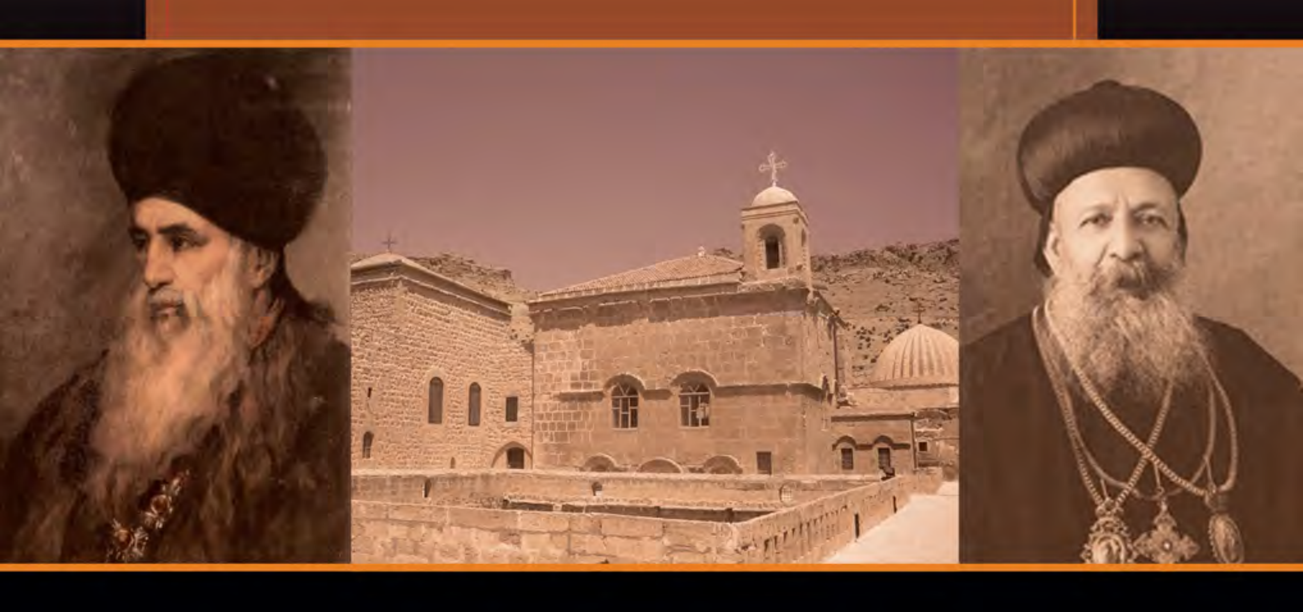




السّريان الأرثوذكس في أواخر العهد العثمانيّ وما بعده

من أزمات إلى نهضة

خالد سعيد دنو





السّريان الأرثوذكس في أواخر العهد العثمانيّ

وما بعده

من أزمات إلى نهضة

دائرة الدراسات السريانية

بطريركية أنطاكية وسائر المشرق للسريان الأرثوذكس

السّريان الأرثوذكس في أواخر العهد العثمانيّ
وما بعده

من أزمات إلى نهضة

خالد سعيـد دنّـو

دائرة الدراسات السريانيّة

بطريركيّة أنطاكية وسائر المشرق للسريان الأرثوذكس

٢٠١٩

بطريركيّة أنطاكية وسائر المشرق للسريان الأرثوذكس
دمشق، ٢٠١٩

الطبعة الأولى

ISBN:

نقل الكتابَ بتصرّف عن الطبعة الإنكليزيّة
مؤلّفُه د. خالد سعيد دنّو

Khalid Dinno, *The Syrian Orthodox Christians in the Late Ottoman Period and Beyond: Crisis then Revival*. Gorgias Eastern Christian Studies 43. Piscataway, New Jersey: Gorgias Press, 2017.

في ذكرى المرحوم والدي

سعيد خدوري دنّو

جدول المحتويات

جدول المحتويات

جدول المحتويات

جدول المحتويات

جدول المحتويات

تقديـــــم

يقبع تاريخ الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة في الحقبة العثمانيّة في الظلمة. ففي حين أنّ لدينا عددًا من كتب التاريخ التي تلقي الضوء على تاريخ الكنيسة في الحقبات الأولى كتاريخ ميخائيل الكبير وابن العبريّ والرهاويّ المجهول وسواها، لم يُكتَب تاريخٌ مهمٌّ يُؤَرِّخ حقبة ما بعد ابن العبريّ، أي بعد القرن الثالث عشر. وبالتالي، فإنّ المصادر الوحيدة لتاريخ الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة في الحقبة العثمانيّة هي الإنتاجات الأدبيّة وهوامش المخطوطات والمراسلات المتبادلة. وما يزيد الأمر صعوبةً هو أنّنا لا نملك أرشيفًا واسعًا للمراسلات التي تعود إلى فترة ما قبل القرن التاسع عشر. أمّا بالنسبة إلى القرنَيْن التاسع عشر والعشرين، فلدينا الأرشيف البطريركيّ وأرشيف مختلف الأديرة ومراكز الأبرشيّات.

وَضَعَ الدكتور خالد دنّو أوّل كتاب تاريخ رئيسيّ حول الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة في تلك الفترة، مستندًا إلى الأرشيف الكنسيّ. وبفضل عمله الدقيق، باتت لدينا الآن صورة عن تاريخ كنيستنا في نهاية الحقبة العثمانيّة وبداية القرن العشرين. إنّ العنوان الفرعيّ لهذا الكتاب: "من أزمات إلى نهضة"، يلخّص هذا التاريخ وما واجهته الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة من تحدّيات صعبة في هذه الحقبة، أوّلاً بخسارة عددٍ كبيرٍ من الكنائس والمؤمنين الذين تحوّلوا إلى الكثلكة، وثانيًا بالعيش في بيئة قاسية وفقيرة تحت اضطهاد قاسٍ ومضنٍ، كما حصل مع بداية "سيفو" في العام ١٨٩٥. وشهد القرن العشرين بداية النهضة، خاصّةً مع إنشاء الجمعيّات المدنيّة كجمعيّة "انتباه" وإصدار المجلّات والمنشورات الدوريّة كمجلّة "الحكمة". لكنّ الحرب

العالميّة الأولى ومجازر الإبادة "سيفو" ضربتْ آمال شعبنا. فكان على السريان الأرثوذكس أن ينتظروا طويلًا بعد إبادة "سيفو" قبل أن يعودوا وينهضوا في النصف الثاني من القرن العشرين وينعموا بمرحلةٍ من الثبات. يأخذنا كتاب دنّو في هذه الرحلة بين الأزمات والنهضة اللّاحقة في أسلوب سرديّ بليغ ومذهل.

إنّنا نثني على عمل الدكتور دنّو إذ أخذ على عاتقه خوض تلك الرحلة الطويلة التي قادته إلى العديد من الأديرة بحثًا عن مصادر لكتابه، ناهجًا نهج عمّه الأكبر الأرخدياقون نعمة لله الذي لعب دورًا رائدًا في حياة الكنيسة بعد "سيفو".

نأمل أن يحظى هذا الكتاب القيّم باهتمام أبناء الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة، بل جميع القرّاء، فيزدادوا بواسطته معرفةً بكنيسةٍ لطالما كانت كنيسة الشهداء عبر تاريخها الطويل.

إغناطيوس أفرام الثاني

بطريرك أنطاكية وسائر المشرق

شـــــكر وتقديـــــر

أقدّم جزيل شكري وامتناني لكافّة الشخصيّات الكريمة التي ساعدتني في إنجاز هذا المؤلَّف في أصله الذي صدر بالإنكليزيّة عام ٢٠١٥ وفي ترجمته الحاليّة.

فيشرّفني أن أقدّم عميق امتناني لمثلّث الرّحمات البطريرك زكّا عيواص الذي شجّعني في تحقيق رغبتي في سبر غور تاريخ السريان الأرثوذكس في القرنين التاسع عشر والعشرين وتدوينه بشكل صادق. ولتحقيق ذلك فتح أمامي أبواب وثائق ثمينة لم يسبق لها أن استُكشِفَت ودُرِسَتْ، وشجّعني على المضيّ في هذه المهمّة المعقّدة. وتمّ تحقيق ذلك بعون الله تعالى من خلال دراسة دكتوراه قمتُ بها في جامعة تورنتو الكندية.

وبشأن نشر الكتاب بالعربيّة، أتقدّم بجزيل الشكر والامتنان لقداسة البطريرك مار إغناطيوس أفرام الثاني لتكرّمه بتقديم الكتاب ولترحيب قداسته بنشره من قبل البطريركيّة السريانيّة الأرثوذكسيّة. كما أتقدّم بالشكر الجزيل للأب الربّان الدكتور روجيه يوسف أخرس لاهتمامه بنشر الكتاب ولجهوده الدؤوبة التي امتدّت من مراجعة مُعمّقة للترجمة إلى المتابعة الحثيثة لمراحل النشر المختلفة.

وأقدّم جزيل شكري وامتناني لطيّب الذكر المطران غريغوريوس يوحنّا إبراهيم للتشجيع الذي قدّمه وخاصّة بمشاركته لي وللدكتور جورج كيراز أثناء مهمّة تصوير آلاف الوثائق التاريخيّة في كلّ من دير الزعفران وماردين في صيف عام ٢٠١٠، وكذلك لتزويدي بنسخة من وثيقة نادرة مكوّنة من ٤٧٦ صفحة عن تاريخ الأبرشيّات السريانيّة سبق وسطّرها مثلّث الرحمات البطريرك أفرام الأوّل برصوم، فضلاً عن

مبادرته للقيام في زيارة مشتركة لآثار القرن الحادي عشر، لدير مار برصوم الشهير الواقع قرب ملطية. فلا يسعني إلاّ أن أتمنّى سرعة عودته بسلام من اختطافه عام ٢٠١٣ إلى شعبه ومحبّيه مع زميله المطران بولس يازجي.

وحيث إنّ الكتاب مبنيّ بشكل رئيسيّ على أطروحة الدكتوراه المذكورة، فيطيب لي أن أعبّر عن عميق شكري وتقديري للأستاذ الدكتور أمير حرّاق الذي أشرف على البحث الذي قمتُ به في قسم حضارات الشرق الأوسط في جامعة تورنتو وذلك لما قدّمه من إشراف وتوجيه قيّمَين.

وأتقدّم بالشكر والتقدير للدكتور جورج كيراز للعون الذي قدّمه نتيجة مشاركته في تصوير الوثائق في كلٍّ من دير الزعفران وماردين، وتقديم وثائق إضافيّة لغرض البحث، والشكر بشكل خاصّ لاهتمامه بنشر الكتاب باللّغة الإنكليزيّة من خلال دار النشر "جورجياس برس" التي يتولّى مسؤوليّتها.

وأتقدّم بالشكر والتقدير للأب أفرام عدا لدوره الهامّ في المساعدة في ترجمة بعض الوثائق من السريانيّة ومن محتواها بالكرشونيّ إلى العربيّة وذلك نتيجة لخبرته الواسعة في اللغتين. وأتقدّم بالشكر أيضًا للدكتور عزيز عبد النور للعون المستمرّ الذي قدّمه في التحقّق من العديد من الأمور والمواقف التاريخيّة وفي الوصول إلى وثائق الكنيسة الأنكليكانيّة.

ويطيب لي أن أتقدّم بالشكر والتقدير للدكتور مازن هندي لمراجعته القيّمة لعدد من الفصول المترجمة وكذلك للدكتور الشماس بشير الطوري لمراجعته الفصل السادس.

وأخيرًا وليس آخرًا أتقدّم بالشكر العميق لأفراد عائلتي: زوجتي أميرة وأولادي مي ودينا وزياد لما قدّموه من تشجيع على مرّ السنين لإنجاز هذه المهمّة.

مقدّمة

نظرة تاريخيّة عامّة

أ- الإطار العامّ والهدف

عندما توسّعت الإمبراطوريّة العثمانيّة في ١٥١٦/١٥١٧ تحت حكم السلطان سليم الأوّل لتشمل جنوبَ شرق الأناضول والأراضي العربيّة إلى الجنوب، دخل مسيحيّو المشرق تحت إدارة الحكم العثمانيّ بعد أن عانوا على مدى قرنين ونيّف من الاضطهاد والدمار على يد المغول والسلالات التركمانيّة التي خلفَتْهم، ووجدوا قسطًا مهمًّا من الأمن والاستقرار في ظلّ نظام الملّة الذي كانت السلطة العثمانيّة قد اتّبعَتْه في أرجائها الأخرى منذ وقتٍ بعيدٍ. وكانت الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة[١] أصغر الكنائس المسيحيّة المشرقيّة التي دخلتْ تحت السلطة العثمانيّة المتوسّعة حديثًا[٢]، لكنّ التطوّرات السياسيّة والاجتماعيّة الكبيرة التي حدثتْ في المجتمع العثمانيّ وفي سلطته الحاكمة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر غيّرتْ من معالم نظام الملّة ومن مفاهيم الاستقرار والاستقلال الداخليّ فيه، ممّا أثّر على استقلال الكنائس المشرقيّة وخاصّة الصغيرة منها. وقد حدث ذلك نتيجةً لعوامل خارجيّة أهمّها الحروب والتغلغل الأوروبيّ الغربيّ عن طريق التجارة والتبشير الكنسيّ. كما نشأتْ عوامل تطوّرٍ مجتمعيّ وسياسيّ داخليّ تمثّلت بما دُعِي "إصلاحات التنظيمات" في سنتي ١٨٣٩ و١٨٥٦ وما تمخّض عنها من تغييرات اجتماعيّة وسياسيّة جذريّة، أجّجَ البعضُ منها المشاعر القوميّة والوطنيّة لدى العديد من مكوّنات المجتمع العثمانيّ. ونتجتْ عن مجمل هذه الأحداث في النصف الثاني من القرن التاسع عشر انقساماتٌ طائفيّة

وأعمالُ عنفٍ لم يشهد المجتمعُ العثمانيّ لها مثيلاً خلال القرون السابقة. وساءت هذه الأحداثُ وتطوّرتْ لتصبح مقدّماتٍ لعنف شامل شهده المكوّن المسيحيّ في الإمبراطوريّة العثمانيّة خلال الحرب العالميّة الأولى واستمرّت نتائجُه المؤلمة إلى ما بعدها.

لقد وجدَ السريان الأرثوذكس أنفسهم خلال الفترة العثمانيّة المتأخّرة تحت ضغوطٍ من مصدرين: كان الأوّل ناتجًا عن الوضع الاجتماعيّ الأمنيّ القلق الذي ساد في جنوب شرق الأناضول واشتدّ سوءًا جرّاء الوضع الجغرافيّ – السياسيّ المتدهور الذي كان مرتبطًا بالهيمنة الكرديّة في المنطقة، خاصّةً خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. أمّا الثاني فكان وريثَ النشاطات التبشيريّة التي دخلتِ المنطقةَ لتحويل مسيحيّي المشرق إلى أحد فرعَيْ المسيحيّة الغربيّة الكاثوليكيّة أو البروتستانتيّة. وتزامنتْ تلك الفترة مع الضغوط التي تعرّض لها الشعبُ السريانيّ الأرثوذكسيّ في جنوب الهند والذي كانت أعدادُه أضعافَ تعداده في الشرق الأوسط، للتحوّل إلى البروتستانتيّة / الأنكليكانيّة. ومن جهة أخرى، بقيتْ جهودُ الكنيسة في سبيل التطوّر والتقدّم ضعيفةً بالرغم من الجهود المميّزة التي بذلها البطريرك بطرس الثالث[٣] (١٨٧٢–١٨٩٤)، وذلك لضعف الموارد الذاتيّة وتردّد المسيحيّين الغربيّين في تقديم عونٍ ثقافيٍّ واقتصاديٍّ ملموس ومستقلّ عن التأثير السياسيّ أو التحوّل العقائديّ.

إنّ أعمال العنف التي ابتدأت ضدّ الأرمن في عام ١٨٩٥ سرعان ما انتشرتْ لتشمل العديد من المسيحيّين في جنوب شرق الأناضول، بما فيهم السريان الأرثوذكس، وأثبتتْ بأنّها كانت مقدّمةً لعنفٍ أكثر شمولًا وضراوةً حدثَ خلال الحرب العالميّة الأولى. وفي الوقت نفسه، فإنّ القيادة الكنسيّة التي كان قد أصابها الهوان نتيجةَ هذه الأحداث وغيرها على شعبها، أصبحتْ عاجزةً عن مواجهة التحدّيات في تلك الفترة الحرجة. ونتيجةً لذلك، واجهتِ الكنيسةُ أزمةَ قيادةٍ زهاء عقدٍ من الزمن قبل

بدءِ الحربِ العالميّة الأولى. ثم جاءتْ تلك الحربُ بمصائبِ المجازر الجماعيّة التي غيّرتْ أوجهَ الحياة أو ما تبقّى منها في تركيا. فقد لاقى الشعب السريانيّ الأرثوذكسيّ مع غيره من مسيحيّي آسيا الصغرى أبشع ما عُرِفَ من مجازر في التاريخ إلى ذلك الحين. وبهذا اكتسبتْ تلك المجازرُ صفة الإبادة الجماعيّة، إذ أبادت ما يقربُ من نصف تعداد الشعب السريانيّ الأرثوذكسيّ في جزءٍ مهمٍ من أرضه التاريخيّة في الأناضول، وتعرّض معظمُ الناجين للنفي أو الهرب من أرض الأجداد واللجوءِ إلى الأراضي العربيّة الواقعة جنوبَ الأناضول.

ومع هذا، فمن هذه الآفاق المظلمة والمنظور المؤلم الذي ساد مع بداية الحرب العالميّة الأولى، انبثق فصلٌ جديد من الحياة لهذه الكنيسة المحاصرة. فمن بداياتٍ متواضعة وإمكاناتٍ مادّيّة ضئيلة، حصل الانتعاشُ في العقود القليلة التي تلتِ الحربَ، ونمت بجهودِ روّادٍ مُبدعين مستعينةً بالأصالة التي كانت هذه الكنيسةُ المجاهدة قد اكتسبتْها عبر التاريخ.

يهدفُ هذا الكتاب إلى البحثِ في موضوعين أساسيّين: الأوّل تحديدُ وتحليل الظواهر والأسباب التي أدّتْ إلى تراجع هذه الكنيسة وقرب اندثارها بحلول الحرب العالميّة الأولى، والثاني دراسة العوامل التي أدّتْ إلى انتعاشها بعدئذٍ.

ومن المفيد القول إنّ هذه الدراسة لم تكن لتتحقّق لولا الفرصة التي أُتيحت لي للوصول إلى خزائن كنز الوثائق التي احتفَظتْ بها الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة في أربعة مواقع شملتْ: دير الزعفران بالقرب من ماردين، كنيسة الأربعين شهيدًا في مدينة ماردين، بطريركية السريان الأرثوذكس في محلّة باب توما في دمشق، ودير مار مرقس للسريان الأرثوذكس في القدس. وقد احتوتْ معظمُ مجاميع الوثائق على عدّة آلاف من الرسائل التي وردتْ إلى شخص البطريرك في تلك الفترة. وجاء قسمٌ من الرسائل من الإكليروس، لكنّ الجزء الأعظم منها كان من أفراد الشعب، ممّا ساعد

على تكوين صورة حقيقيّة فريدة من نوعها عن الأوضاع الاجتماعيّة والاقتصاديّة لأفراد المجتمع دون تمييز.

وساعد البحثُ في الوثائق الأصليّة للكنيسة على أمرين رئيسَين: الأوّل في تحليل مواقف الضعف في القيادة الكنسيّة في الفترة الحرجة من ١٨٩٥ وإلى نهاية الحرب العالميّة الأولى، والثاني في إبراز مقوّمات الكفاح والنهضة التي شهدتْها الكنيسة وشعبها بعد الحرب العالميّة الأولى وفي إلقاء الضوء على النتاج الفكريّ للمساهمين فيها. وبالإضافة إلى المصادر الأساسيّة (الأوّليّة) غير المعروفة سابقًا، اعتمدتْ هذه الدراسةُ على مجموعةٍ واسعة من المصادر الأساسيّة الأخرى التي شملتْ تقاريرَ المبشِّرين والقناصل فضلًا عن المصادر الثانويّة المتعدّدة.

ب- السريان الأرثوذكس عبر التاريخ – وصف موجز

تصعب مناقشةُ التاريخ القديم لكنائس الشرق الأوسط خلال أيّة فترة تاريخيّة دون توفير وصف موجز للتكوين الكنسيّ في الشرق الأوسط وتطوّره على مرّ التاريخ وتأثّره بالعوامل السياسيّة التي سادتِ المنطقة خاصّةً في المراحل الأولى من ذلك التكوين.

كان العالم المسيحيّ حتى بدء القرن السادس عشر مكوَّنًا من ثلاث مجموعات رئيسيّة وتشمل: الكنيسة الرومانيّة الكاثوليكيّة ومقرُّ رئاستها في روما، والكنيسة اليونانيّة الأرثوذكسيّة بما فيها الكنائس الأوروبيّة الشرقيّة ومقرّ رئاستها في القسطنطينيّة، ومجموعة الكنائس الشرق أوسطيّة التي كانت بدورها مكوّنة من ثلاث كنائس، أولاها بطريركيّة أنطاكية وثانيتُها بطريركيّة الإسكندريّة وثالثُها كنيسة المشرق في وادي الرافدين. وفضلاً عن المجموعات الرئيسيّة المذكورة كانت هناك كنيستان إحداهما الأرمنيّة والأخرى الأثيوبيّة. وعندما قام مارتن لوثر بحملته الانفصاليّة

المعروفة عن الكنيسة الكاثوليكيّة في القرن السادس عشر، نشأتِ الكنيسةُ البروتستانتيّة التي تشعّبتْ على مرّ الزمن إلى أشكالٍ وأطيافٍ متعدّدة.

تباهي كنيسةُ أنطاكية الكنائسَ الأخرى بارتباطها التاريخيّ الوثيق بالأصول المسيحيّة، ففيها دُعي أوائل الذين اعتنقوا المسيحيّة مسيحيّين. كما أنّ كنيسة أنطاكية تفتخر بأنّ بطرس الرسول كان أوّل أساقفتها وترأّسها خلال الفترة بين ٣٣-٤٠ ميلاديّة. وتزايدتْ أهميّتُها بعد تدمير القدس عام ٧٠م، إذ أصبحتْ موقعَ اهتمامٍ ومصدرَ انبعاثِ الدين الجديد. ونتيجةً لذلك، فإنّها عانتْ من الاضطهاد الرومانيّ كما حصل لشقيقتَيْها كنسيتَيْ الإسكندرية وروما. ومن الجدير بالذكر أنّ أسقفها (اللقب الذي كان يُستخدم قبل اتّخاذ البطريرك لقبًا) أفوديوس الذي كان قد عيّنه القديس بطرس ليرعاها، استشهد في روما في عصر حكم نيرون (٥٤-٦٨م) وأعقبه القدّيس المعروف، مار إغناطيوس النورانيّ الذي توّج هو الآخر حياتَه بالشهادة في روما في عهد الإمبراطور الروماني تراجان (٩٨-١١٧م).

ب-١ الانقسامات حول طبيعة السيّد المسيح

برزتْ عند فجر المسيحيّة آراءٌ متباينةٌ حول طبيعة السيّد المسيح وتأثَّرَ البعض منها بالخلفيّات الثقافيّة والدينيّة لهذه الأطراف. وجرى أوّلاً تثبيتُ مفاهيم الثالوث المقدّس في مجمع نيقية الذي انعقد في ٣٢٥ لدحض افتراضات آريوس بهذا الصدد، وفيه صدر دستور يثبّت العقيدة المسيحيّة عبر صياغة قانون الإيمان الذي يؤكّد على ألوهيّة السيّد المسيح، فضلًا عن تعريف مفردات الثالوث المقدَّس. وفي مجمع القسطنطينيّة الذي التأم عام ٣٨١ تمّ توسيع أو إكمال قانون الإيمان وذلك بإضافةِ نصٍّ حول الروح القدس (الأقنوم الثالث من الثالوث الأقدس).

ولكنّ جدلاً لاهوتيًّا آخر برز في القرن الخامس، دار هذه المرّة حول المفهوم اللاّهوتيّ لشخص السيّد المسيح Christology (العلاقة بين ألوهيّة المسيح وإنسانيّته)

وكان ذلك الجدل قد تأجّج نتيجةً لأفكار نسطور التي ارتكزتْ على الفصل بين طبيعتَيْ المسيح المتجسّد، الإلهيّة والبشريّة، ممّا أدّى إلى تقويض الوحدة المسيحيّة، وبذلك حصل أوّلُ انشقاقٍ في العالم المسيحيّ. وقد أدان المجمعُ المسكونيّ الثالث الذي التأم في أفسس عام ٤٣١ آراء نسطور ممّا دفع مؤيّدي ذلك المبدأ إلى الانتقال شرقًا إلى إديسّا (الرّها) أوّلًا وبعدئذٍ، عندما لاحقتْهم السلطةُ البيزنطيّة، دخلوا إلى أرض ما بين النهرين التي كانت تحت سلطة حكم الفرس، مبتعدين عن الاضطهاد البيزنطيّ. وأدّى عداء البيزنطيّين تجاههم إلى كسبِهم عطفَ الفرس وثقتهم بهم مقارنةً مع موقفهم السابق تجاههم، إذ كانوا يعتبرونهم مؤيّدين للقيصر عدوّهم. وبعد ذلك، جرتْ محاولةٌ لتسوية الخلافات التي برزت في مجمع أفسس من خلال عقدِ مجمعٍ آخر في خلقيدون عام ٤٥١م، اتُّخِذَتْ فيه قراراتٌ حاولتْ التوفيق بين مبدأين متناقضَين: الأوّل يعتمد مبدأ الطبيعتين المنفصلتين للسيّد المسيح (ديوفيزتسم Dyophysitism) أي طبيعة إلهيّة وأخرى إنسانيّة، وهو ما سبق أن رفضَهُ مجمع أفسس عام ٤٣١، والثاني يؤكّد وحدةَ طبيعةِ المسيح المتكوّنة من طبيعتين إحداهما إلهيّة والأخرى بشريّة إنسانيّة. وقد أُسيءَ التعبيرُ عن المبدأ الثاني من قبل المناهضين له بتسميته "مبدأ الطبيعة الوحيدة" (مونوفيزيتسم Monophysitism)[٤]، بينما يؤكّد الذين يؤمنون به أنّه مبدأٌ يعبِّرُ عن اتّحاد الطبيعة الإلهيّة والإنسانيّة على الدوام في طبيعة واحدة (ميافيزيتسم Miaphysitism). وهناك الآن اعتقادٌ متزايد بأنّ الاختلاف اللاهوتيّ الذي حصل تاريخيًّا كان بسبب الاختلاف في أسلوبِ معالجة الموضوع من قبل الباحثين فيه بشكلٍ موحّد. وبهذا الصدد كتبَ العلاّمة سباستيان بروك: "لقد ازدادَ الإدراكُ أنّ وحدةَ الإيمان لا تعني وحدةً في أسلوبِ التعبير عنه وأنّ سرَّ التجسّد هو أعمق بكثير من أن يكون خاضعًا لوصف موحَّد[٥]".

وَجرّاء هذه الأحداث، وَجدَ القائلون بالطبيعتين والأقنومين ملجأً واستقلالاً لتسلسلهم الكهنوتيّ في الإمبراطوريّة الساسانيّة تحت شعار كنيسة المشرق التي كثيرًا ما سُمِّيتْ

خطأً "بالكنيسة النسطوريّة". ومن جهة أخرى، شهدتِ الإمبراطوريّةُ الرومانيّة الشرقيّة خلافاتٍ بين مؤيّدي مقرّراتِ مجمع خلقيدون والمناهضين له، من حاملي مبدأ الطبيعتين المتّحدتين في طبيعةٍ واحدة. وكان من أبرز مؤيّدي هذا المبدأ سويريوس (٤٦٥–٥٣٨) الذي نُصِّبَ بطريركًا على الكرسيّ الأنطاكيّ عام ٥١٢ خلال حكم الإمبراطور أنستاس (٤٩١–٥١٨) الذي كان مؤيّدًا لمبدأ الطبيعتين المتّحدتين في طبيعة واحدة.

وبعد فترة من المحاولات لدرءِ الصدع بين المجموعتين، دعمَ الأباطرةُ البيزنطيّون الجانبَ الخلقيدونيّ. وكان أوّلهم الإمبراطور يوستين الأوّل الذي اعتلى العرش علم ٥١٨ وقام بنفي ٥٠ أسقفًا مِن أتباع مَن سُمُّوا بذوي الطبيعة الواحدة، وعلى رأسهم سويريوس بطريرك أنطاكية آنذاك، الذي اضطُرّ إلى اللّجوء إلى مصر، آخذًا معه بموجب التقليد السريانيّ الأرثوذكسيّ، موقعَه كبطريركٍ لأنطاكية لحين وفاته في مصر عام ٥٣٨. وأصبح مبدأُ الطبيعة الواحدة المركّبة من طبيعتين متّحدتين، المعتقدَ الرسميّ للكنائس التي تُعرَف بالكنائس الأرثوذكسيّة المشرقيّة: الأرمنيّة والقبطيّة والحبشيّة والسريانيّة الغربيّة. وكانت الأخيرة في سوريا الكبرى في ما بين النهرين ومنتشرةً في بعض أرجاء آسيا الصغرى الممتدّة من أنطاكية غربًا إلى المناطق الحدوديّة مع الإمبراطوريّة الفارسيّة شرقًا.

ب–٢ الاضطراب الناجم في سوريا البيزنطيّة ونشأة الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة

لقيتْ سياسةُ اضطهاد الميافيزيتيّين التي مارسها يوستين الأوّل، تحسّنًا جزئيًّا لمصلحة المضطَهَدين وذلك بجهود ثيودورة زوجة الإمبراطور يوستينيان الأوّل الذي خلف يوستين الأوّل. فقد عضدتْ ثيودورة، بشكلٍ غير معلن، جهودَ الحارث بن جبلة أمير الغسّانيّين عام ٥٤١ لرسامة الراهب السريانيّ السّوري يعقوب البرادعي (٤٩٠–٥٧٨) مطرانًا على يد ثيودوسيوس بطريرك الإسكندريّة الذي كان آنذاك محتجزًا في

القسطنطينيّة. وقد مُنح البرادعي بموجب تلك الرسامة صلاحيّاتٍ واسعة لرسامة الأساقفة إضافةً إلى رسامة القسس والشمامسة. وبعد منحه هذه الصلاحيّة، قام البرادعي بجولةٍ تبشيريّة وتفقّديّة واسعة في سوريا وفي مناطق ما بين النهرين لإخراج الصفّ الكهنوتيّ المعترف بالميافيزيتيّة من ضموره، مشكِّلاً بذلك استمرارًا وتواصلاً كهنوتيًّا مع الكنيسة الأمّ في أنطاكية.

لم يكن للبرادعي مقرٌّ ثابت، وكان يرتدي ملابس رثّة ليس فقط علامةً على تقشّفه بل تنكّرًا للإفلات من بطش البيزنطيّين. وقد شملتْ أسفارُه بلاد سوريا وأرمينيا وكبدوكيا وكيليكيا ومناطق أخرى من آسيا الصغرى، بالإضافة إلى قبرص وأراضي ما بين النهرين وبلاد العرب وسيناء ومصر[٦]. فشجّع خلال أسفاره التبشيريّة الشطر الميافيزيتيّ من كنيسة أنطاكية برسامة ٨٧ أو ٨٩ أسقفًا إضافةً إلى عددٍ كبير من القسس. وعليه فبعد استبعادهم من كنيسة أنطاكية الأمّ عام ٥١٨، لجأ ميافيزيتيّو سوريا والأناضول وبلاد ما بين النهرين، بقيادة البرادعي، إلى تكوين هيكليّة كهنوتيّة تمثّل استمرارًا للكنيسة الأمّ في أنطاكية ضمن حدود الإمبراطوريّة البيزنطيّة الأمّ لتكون خاصّةً بالسريان الغربيّين أو الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة الأنطاكيّة. كما شكّل البرادعي هيكليّةً ذات استقلاليّة جزئيّة للمناطق الواقعة تحت الحكم الساسانيّ والتي كان يدين أهلُها بالفكر الدينيّ الميافيزيتيّ.

وبالرغم من أنّه كان قائدًا روحيًّا ورائدًا يدعم الفكر الميافيزيتيّ، لم يرتقِ البرادعي السدّةَ البطريركيّة بل قام برسامة سرجيس التلّي (٥٤٤–٥٤٧) بطريركًا، وبه استأنفتِ الكنيسة التسلسل الأنطاكيّ تحت شعار "السريان الأرثوذكس الأنطاكيّون". وعليه فتأكيدًا لهدف الاستمرار بالتسلسل البطريركيّ الذي بدأه بطرس الرسول، عُدَّ سرجيس التلّي البطريركَ الأنطاكيّ السابع والثلاثين. وهكذا استمرّ هذا التقليد في الكنيسة

السريانيّة الأرثوذكسيّة حتّى البطريرك الحالي، مار إغناطيوس أفرام الثاني كريم، الذي يُعدّ البطريرك الثالث والعشرين بعد المئة.

ب–٣ ما بين النهرين تحت الحكم الساسانيّ

انتشرتِ المسيحيّةُ في العراق، بموجب التقليد الكنسيّ، على يد مار ماري، أحد تلاميذ مار أداي، المبشّر التقليديّ الأوّل بالمسيحيّة في الرّها. وبحلول أوائل القرن الرابع برزت سلوقية – قطيسفون الواقعة إلى الجنوب الشرقيّ من بغداد الحاليّة مقرًّا لأبرشيّة مهمّة. وبرز خلال النصف الأوّل من ذلك القرن، أحد أهمّ المؤلّفين في العراق، وهو أفراهاط المعروف بالحكيم الفارسيّ ومؤلّف الكتاب المشهور المسمّى "البيّنات" الحاوي ثلاثًا وعشرين مقالة[٧].

كان الشعب السريانيّ الأرثوذكسيّ (الميافيزيتيّ) في العراق مكوّنًا من ثلاث مجاميع: النسّاك وغيرهم ممّن كانوا قد طُردوا عبر الحدود البيزنطيّة في نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس، أولئك الذين هجروا كنائسهم كردّ فعل للفكر النسطوريّ الذي دخل تلك الكنائس، ومن غير المسيحيّين الذين تنصّروا بالتبشير[٨]. وبحلول نهاية القرن الخامس، كان الرهبان الأرثوذكس قد ثبّتوا وجودهم في دير قرتمين، المجاور لدير مار گبرائيل الحاليّ المعروف، والواقع على جبل إيزلا جنوبَ شرق تركيا، وكذلك في دير مار متّى القريب من الموصل. وأصبح هذان الديران حينئذٍ مركزين رئيسيَّين للمعارضة في منطقة ما بين النهرين، تابعَين للقائلين بالطبيعتين المتّحدتين في طبيعة واحدة (الميافيزيتيّين) الذين أطلقوا على أنفسهم اسم الأرثوذكس. وفي عام ٥٥٩ رَسم يعقوب البرادعي آحودامه مطرانًا على الشرق في تكريت وما حولها وكذلك على العرب المتنقّلين في بيت عربايي (المنطقة الواقعة بين تكريت وجبل سنجار وبلد ونصيبين).

ولكنّ أصحاب الطبيعتين المتّحدتين في طبيعة واحدة (الميافيزيتيّين) وأصحاب الطبيعتين المنفصلتين الذين كانوا الأغلبية، استمرّوا بالعيش في جوّ من الصراع المرّ بينهم، الأمر الذي كثيرًا ما استغلّته السلطة الساسانيّة الحاكمة[٩]. وعند نهاية حياة آحودامه في ٥٧٥م، كان الميافيزيتيّون الأرثوذكس قد افتتحوا مدارس خاصّة بهم فضلًا عن الأديرة. وبحلول نهاية القرن السادس، كان الشعب الميافيزيتيّ مكوّنًا من الآراميّين من سكّان البلد الأصليّين، فضلًا عن الفرس المجوس والعرب.

كانت الفترة الحرجة في الصراع بين الطائفتين المسيحيّتين المذكورتين هي في بداية القرن السابع عندما برز ماروثا التكريتيّ (٦٢٨-٦٤٩) قائدًا كبيرًا يناظر باباي الكبير. وتحت قيادة ماروثا، أصبحتْ تكريت مدينة ميافيزيتية ودُعيت بِ"أمّ كنائس المشرق". واتّصفت تلك الفترة بالتسابق بين الطرفين المتنافسَين على التبشير المسيحيّ. فبينما كان الآراميّون من نصيب الطرفين المتنازعين، ربح "النساطرة" بتبشير الفرس المجوس، بينما نجح السريان الأرثوذكس "اليعاقبة" بشكلٍ خاصّ بالتبشير بين العرب الرحّالة، وتنافس الطرفان حول التبشير في المدن العربيّة في الحيرة وغيرها[١٠]. ولعبتِ العداوةُ بين الإمبراطوريّتين البيزنطيّة والساسانيّة دورًا هامًّا في مقدرة الطرفين المسيحيَّين المتنازعين على النجاح في مهمّتهما التبشيريّة. وكان من الضروريّ أن يكون للمبشّرين السريان الأرثوذكس في العراق استقلالٌ إداريٌّ عن كنيستهم الأمّ الواقعة في ظلّ الحكم البيزنطيّ. فتمّ ذلك برسامة ماروثا التكريتيّ مفريانًا عام ٦٢٨[١١] بسلطةٍ كنسيّةٍ واسعة لإدارة وتعيين المطارين للعراق وبلاد فارس وفي المناطق الأبعد في سجستان وحيرات وأذربيجان[١٢]. ومن المعروف أنّ من أشهر من حمل هذا اللقب كان المفريان ابن العبري (١٢٢٦-١٢٨٦).

ب-٤ بروز الهويّة الثقافيّة لدى السريان

لعب التنسّك دورًا هامًّا في الحفاظ على الحضارة السريانيّة ودعم مسيرة التعليم والتثقيف. فقد كان الديرُ في أغلب الأحيان مكانًا منعزلاً يضمّ كنيسةً صغيرة أو أكثر ومكتبات وصوامع لسكن الرهبان فضلًا عن مرافق أساسيّة. وبما أنّ الكنيسة كانت على العموم مهمّشةً وفي موقع اضطهادٍ من قبل البيزنطيّين، فقد غدت الأديرةُ مراكز لجوءٍ، خاصّةً بالنسبة إلى الرهبان وغيرهم من رجال الدين. وفي نظرة أكثر شمولاً، كان التقشّفُ والرهبنة هما الشعار والمسلك المعيشيّ للمطارنة وللبطريرك ذاته، إذ كانوا وظلّوا يعيشون في الأديرة على مدى التاريخ وحتى المتأخّر منه.

ومع دخول الإسلام وانتشار اللغة العربيّة في الشرق الأوسط، حدث تناقصٌ تدريجيٌّ لدور مدارس التعليم السريانيّة العامّة، الأمر الذي أدّى إلى إلقاء المزيد من المسؤوليّة على الأديرة لتأمين الاستمرار بنقل الحضارة السريانيّة إلى الأجيال الحديثة واللّاحقة، ومن الأديرة المشهورة التي اضطلعت بهذا الدور كان دير قنشرين الكائن على نهر الفرات ودير مار زاكاي الواقع قرب قالونيق (الرقّة) الذي اشتهر بدراسة مشاهير الكتّاب الإغريق، ودير قرقفتا الواقع بالقرب من رأس العين حيث تطوّرتْ دراساتٌ متخصّصة في فلسفة الكتاب المقدّس[١٣]. ويربو عددُ الأديرةِ السريانيّة الواردة في مختلف المصادر على بضع مئات[١٤]. وتحت تأثير العيش والصمود في المنفى، طوّرتِ الكنيسةُ السريانيّة الأرثوذكسيّة لنفسها مسيرةً في الحياة، جُلّها التقشّف، وكثيرًا ما كان يتمّ التعبير عن ذلك بحياة الرهبنة والتوحّد، بما في ذلك التنسّك على رؤوس الأعمدة. أمّا من الناحية المعرفيّة فقد نشأتْ منذ البدء أدبيّات تراثيّة (ليتورجيا) بُنيتْ على الحضارة السريانيّة لغةً وشعرًا وتقليدًا، بدلاً من التقليد والثقافة اليونانيَّين اللذين كانا سائدَين قبل الانفصال. ونتج عن هذا التطور ثقافةٌ أدبيّةٌ دينيّة سريانيّة غنيّة، انعكستْ في النتاجِ الأدبيّ الرائد المتمثِّل بالشعر الدينيّ لدى أفرام السريانيّ (٣٧٣ ت)

والحكيم الفارسي أفراهاط (٣٤٥ ت)[١٥]. وهكذا نشأ عصرٌ ذهبيٌّ للحضارة السريانيّة بين القرنين الخامس والتاسع، تمثّل بأعمال روّاد آداب الفقه الكنسيّ واللاهوت والعلوم، ومنهم الشاعر اللاهوتيّ يعقوب السروجيّ (ت ٥٢١)، واللاهوتيّ فيلكسينوس المنبجيّ (ت ٥٢٣)، وعالم الرياضيّات والتنجيم سويريوس سابوخت (ت ٦٦٦/٧) واللاهوتيّ والنحويّ والفيلسوف والمؤرّخ يعقوب الرهاويّ (ت ٧٠٨) الذي شملتْ نتاجاتُه العديدة الهيكساميرون الذي أكمله بعد وفاته صديقه جرجس مطران العرب (ت ٧٢٤). هذا وتشمل القائمة الطويلة للعلماء والأدباء آخرين مثل أنطون التكريتيّ (القرن التاسع)[١٦] ، واللاهوتي موسى ابن كيفا (ت ٩٠٣)[١٧].

وبرز في تلك الفترة اثنان ممّن دوّنوا أحداث التاريخ أحدهما تاريخ الراهب الزوقنيني الذي عاش في القرن الثامن وكتبه عام ٧٧٥/٧٧٦[١٨] والثاني ديونيسيوس التلمحري (ت ٨٤٥). وكتابُ التاريخ الذي دوّنه التلمحريّ فُقِد، إلاّ أنّ أجزاءً مهمّة منه أُدرِجتْ في كتب التاريخ اللاحقة منها كتاب التاريخ لميخائيل الكبير (ت ١١٩٩)[١٩] وكتاب التاريخ المعروف ١٢٣٤ (والرقم يشير إلى آخر سنة أُدرِجتْ أحداثُها في الكتاب) للرهاويّ المجهول، وكتاب التاريخ الكنسيّ لابن العبري (ت ١٢٨٦)[٢٠]. ونظرًا للنتاج الفكريّ الزاخر في تلك الفترة، فقد دُعِيَتْ وبكلّ استحقاق، فترة العصر الذهبيّ للحضارة الثقافيّة السريانيّة. ومن الجدير بالذكر أنّ تلك الفترة شهدت أيضًا نشاطًا مهمًّا في كنيسة المشرق، إذ برز الشاعر اللاهوتيّ نرساي (ت ٥١٢) باباي الكبير (ت ٦٢٨) وإسحق الموصليّ (القرن السابع)، وثيودور ابن كوني في القرن الثامن، ويشوع بار نون (ت ٨٢٨)، وتيموثاوس الأوّل (ت ٨٢٣).

ب-٥ ظهور الإسلام

كان لدخول الإسلام في كلّ من سوريا والعراق ومصر في القرن السابع تأثيرٌ أساسيٌّ على مصير المسيحيّة والمسيحيّين في الشرق الأوسط، وكان إيذانًا بحصول تغييراتٍ

لا رجعة فيها من التحوّل الدينيّ والحضاريّ على مدى القرون اللاحقة في تلك المنطقة، وفي سواها من المناطق التي امتدّت شرقًا وغربًا.

أمّا السريان الأرثوذكس "اليعاقبة" الذين كانوا مُضطَهَدين من البيزنطيّين كهراطقة، فإنّهم تحت حكم الإسلام اعتُبِروا من بين "غير المؤمنين"، شأنهم في ذلك شأن غيرهم من المسيحيّين. ولذلك لم يُنظَر إليهم كجزءٍ من الأمّة الإسلاميّة. ونتيجة لذلك، استُبعِدوا من المشاركة مع تلك الأمّة في الحقوق والواجبات، وأصبح عليهم أن يقبلوا بصفتهم كذميّين محميّين. ومع ذلك، كان المسيحيّون خلال الحكم الأمويّ، وخاصّة السريان منهم في سوريا، في موقعٍ مؤثّرٍ في أروقة الخلافة الأمويّة الحاكمة، وذلك تقديرًا لمعارفهم الكثيرة في العلوم والآداب والطبّ والإدارة. أمّا تحت الحكم العباسي ومركزه بغداد، فكان أتباع كنيسة المشرق الذين كانوا أكثر انتشارًا في أرض وادي الرافدين أكثر قربًا من مركز الحكم وكان لهم تأثيرٌ مميّزٌ بفضل عددهم الأكبر واتّساع رقعة نشاطاتهم المهنيّة والوطنيّة والثقافيّة في أرضهم التاريخيّة، بينما امتدّ تأثيرُ الكنيسة السريانيّة بشكلٍ رئيسيّ في سوريا وآسيا الصغرى. لكن، من جهة أخرى، فإنّ قرب العلاقة التاريخيّة بين السريان الأرثوذكس والثقافة اليونانية وضعَهم في مقدّمة المسيحيّين المشرقيّين الذين ساهموا في نقل العلوم والفلسفة اليونانيّة إلى السريانيّة ومنها إلى العربيّة.

وعليه، فقد اعتمد العرب على المسيحيّين سواءٌ التابعين منهم لكنيسة المشرق أو الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة في نقل العلوم والثقافة اليونانيّة إلى العربيّة في عصر عُرِف "بعصر النقل". كما كان لبعض بطاركة السريان الأرثوذكس مكانةٌ مرموقة لدى بعض الخلفاء. فقد حظي البطريرك والمؤرّخ المعروف ديونيسيوس التلمحريّ (٨١٧-٨٤٥) باهتمام الخليفة المأمون والخليفة المعتصم إذ أوكلاه بمهمّة حلّ بعض المشاكل الداخليّة في مصر. وقد استطاعتِ الكنيسةُ في تلك الفترة أن تبني لنفسها قدرًا من

الاستقلال الذاتيّ، بالرغم من تزايد التعصّب الدينيّ مع مرور الزمن[21]. فقد كان انتخاب البطريرك الجديد مقترنًا بمصادقة الخليفة إلاّ أنّ تلك المصادقة كانت شكليّة في الفترة الأولى من الحكم العبّاسيّ ممّا ترك الكنيسة لإدارة شؤونها. وكان المسيحيّون النخبةَ المتعلّمة في المجتمع وفرضوا أنفسهم من خلال أدائهم الجيّد في المؤسّساتِ الثقافيّة والأعمالِ المهنيّة، وبناءً على ذلك تسلّموا مناصبَ مهمّة في إدارةِ الحكومة. وكان بطريرك السريان الأرثوذكس زائرًا منتظمًا لديوان الخليفة. وكان مفريان تكريت مسؤولًا عن أواسط وادي الرافدين وجنوبه فضلًا عن المنطقة الواقعة إلى الشرق[22].

غير أنّ الوضعَ أخذ بالتغيّر بعد القرون الثلاثة الأولى من الحكم الإسلاميّ، خاصّةً بعد أن اكتسبَ المسلمون العلومَ اليونانيّة واكتسبوا الباع الأطول في تطويرها. ومن هنا غدا تأثيرُ الثقافة والمثقّفين المسيحيّين أقلّ شأنًا من سابق عهده. وقد صاحب تلك الفترة وما بعدها حدوثُ تحوّلٍ دينيٍّ وسياسيٍّ في بلاد الأناضول، حيث أخذتِ الإمبراطوريّةُ البيزنطيّة تفقدُ مكانتَها التاريخيّة وتحوّلتْ إلى منطقة نفوذ مباشر للعنصر التركيّ القادم من أواسط آسيا والذي كان العنصر المؤسِّسَ للإمبراطوريّة السلجوقيّة العظمى ومركزها إيران أو السلجوقية الروميّة ومركزها الأناضول، إضافةً إلى كونه العنصر السائد في السلالات الحاكمة في سوريا وشمال العراق ومصر.

وبذلك شهدتِ الفترةُ الممتدّة من منتصف القرن الحادي عشر إلى أوائل القرن الثاني عشر وما بعدها تحوّلًا كبيرًا في مصير المسيحيّين المشرقيّين عمومًا. واقترن ذلك التحوّل بل وكان إلى حدّ كبير ناجمًا عن ضعف العنصر العربيّ في الخلافة، بعد أن كان هذا العنصر يؤمّن قدرًا مهمًّا من الرعاية والحماية للمسيحيّين، ناهيك عن تأثير غير العرب في الحكم، وهؤلاء غالبًا ما اتّصفوا بالتعصّب الدينيّ تجاه المسيحيّين. وترجع جذور هذا التحوّل إلى الهجرة التاريخيّة الهائلة لأقوامٍ من سهوب

الأوراس الوسطى في بداية العصور الوسطى وأخذها المبادرة بتكوين ممالك وسلطنات كان من شأنها أن غيّرتِ الخارطة العرقية والسياسيّة للشرق الأوسط ثم أوروبا لاحقًا.

وممّا زاد الأمر اضطرابًا، كان قدومُ الحملات الصليبيّة من أوروبّا الغربيّة في الفترة الكائنة بين ١٠٩٧ و١٢٩١ وما نشأ عنها من أثرٍ سلبيّ دائمٍ على المسيحيّة المشرقيّة. وتزامن مع الفترة الأخيرة من تلك الحملات وأعقبها الغزوُ المغوليّ الذي اجتاح بلاد فارس والعراق وسوريا كما شهدتْ بلادُ الأناضول بروزَ العنصر التركيّ الذي نتج عنه قيام الإمبراطوريّة العثمانيّة اعتبارًا من عام ١٢٩٩ بسلطةٍ امتدّتْ عبر أقطارٍ عديدة من أوروبا الشرقيّة أوّلًا ثم الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بدءًا من عام ١٥١٦، واستمرّ حكمها إلى نهاية الحرب العالميّة الأولى. وفيما يلي وصفٌ مختصرٌ لأحداث هذه الفترة التاريخيّة التي امتدّت من القرن الحادي عشر إلى بداية الحكم العثمانيّ في منطقة الشرق الأوسط في أوائل القرن السادس عشر.

ب-٦ العصر العبّاسيّ المتأخّر - حروب وتراجع حضاريّ عامّ

جاء السلاجقةُ الأتراك من أواسط آسيا إلى بلاد فارس ثمّ إلى بغداد، مدعوّين ليكونوا حرسًا للخليفة العبّاسيّ المعتصم. وازدادت أعدادهم وقوّتهم مع مرور الزمن، الأمر الذي أدّى إلى إخلال في التوازن العرقيّ في المنطقة. وفي ١٠٥٥ أعلن قائدُهم ترغل بيك نفسه سلطانًا تحت حكم الخليفة العبّاسي. وبعد هذا النجاح توجّهتْ أقوامٌ منهم إلى أرمينيا ثمّ غربًا ودخلوا بلاد الأناضول وانتصروا في معركة حاسمة مع البيزنطيّين في مازنكرت الواقعة بالقرب من بحيرة فان في عام ١٠٧١. وبحلول عام ١٠٩٢، أخضعوا معظم آسيا الصغرى لسيطرتهم. وفي الوقت نفسه، شهد القرنان الحادي عشر والثاني عشر تدهورَ مقاليدِ الحكم في الخلافة العبّاسيّة بينما ازدادتْ قوّةُ السلاجقة في المشرق وآسيا الصغرى. أمّا في مصر فقد استولى الفاطميّون على الحكم وكانوا مخاصِمين للمسلمين السنّة في العراق وسوريا. وفي خضمّ هذا الوضع المتردّي، قدم

الصليبيّون إلى الشرق الأوسط استجابةً لأمرٍ من البابا أربان الثاني، عنوانه إنقاذ الأراضي المقدّسة في فلسطين من سلطة الأتراك. لكن سرعان ما توسّعتْ أهدافُهم لتشمل قهرَ أجزاءٍ عديدة من الأناضول وسوريا خلال الفترة الكائنة من ١٠٩٥–١٢٩١. وكان قدومهم عبر أربع حملاتٍ صليبيّة: الأولى بين ١٠٩٥–١٠٩٩ والثانية بين ١١٤٧–١١٤٩ والثالثة بين ١١٨٧–١١٩٢ والرابعة بين ١٢٠٢–١٢٠٤ وشملت حملاتُهم أيضًا غزوَ القسطنطينيّة عام ١٢٠٣ وبقوا فيها حتى عام ١٢٦١. كما واصلوا حملاتهم نحو إسبانيا وشرق أوروبا واستمرّت إلى القرن الخامس عشر. وتمكّن الصليبيّون في البداية من الحصول على موطئ قدم قويّ مستفيدين من الانقسام بين المسلمين. ولكنّ السلاجقة تمكّنوا تدريجيًّا من إعادة تثبيت سلطتهم وفي نهاية القرن الثاني عشر، قاموا بطرد الصليبيّين من سوريا. وكانت الخلافة العبّاسيّة حينئذٍ في أضعف حالٍ، الأمر الذي ترك المنطقةَ بأكملها في نزاع مستمرّ على السلطة.

ولم تكن العلاقات بين الصليبيّين والكنيسة السريانيّة مبنيّةً على الرعاية والعون. فقد عامل الصليبيّون المسيحيّين المشرقيّين (السريان) بالتعسّف والتعالي وقام أحد قادتهم المسمّى جوسلن وكان أميرًا للرّها بغزو دير مار برصوم الكائن بالقرب من ملاطية عام ١١٤٨[٢٣] ونهب محتوياتِه وعاث فيه فسادًا. ومثالٌ واضحٌ على سياستهم العدوانيّة، هو نهبُهم القسطنطينيّة والاستيلاء عليها عام ١٢٠٤ إذ أسّسوا فيها ما سُمِّي بالإمبراطوريّة اللاتينيّة للقسطنطينيّة. وقد مثّلَ هذا الحدثُ نقطةَ اللاعودة في الشقاق الكبير بين كنيسة الأرثوذكس الشرقيّة (الأوروبيّة) وكنيسة روما. وفوق ذلك كلّه، أصبح المسيحيّون المشرقيّون منذ ذلك الزمن، وبسبب الغزو الصليبيّ، موضعَ اضطهادٍ من قبل المسلِمين انتقامًا لغزو الصليبيّين لبلادهم. وجرّاء ذلك، ورثَ المسيحيّون هذه النقمة عليهم من المسلمين بدرجة أو بأخرى على مرّ الزمن. هذا وأسهمتْ سجلاّت المؤرّخين السريان مثل ميخائيل الكبير والرهاوي المجهول ١٢٣٤[٢٤] وابن العبري في تدوين تلك الفترة الحرجة من التاريخ المسيحيّ في المنطقة. وممّا

يستحقّ الذكر بشكل خاصّ أنّ الرهاوي المجهول كان راهبًا سريانيًّا في القدس عندما دخلها صلاح الدين الأيّوبي عام ١١٨٧ ودوّنَ كشاهدِ عيانٍ المآسي التي حدثتْ من قبل قوّات صلاح الدين في تلك المدينة المقدّسة[٢٥] (أُنظر لاحقًا).

ب-٧ فترة من الانتعاش والنهضة الثقافيّة بين ربوع المسيحيّين المشرقيّين رغم الاضطراب

أدّتِ المصاعبُ التي واجهتِ المسيحيّين المشرقيّين في الشرق إلى تراجعٍ في مختلف نواحي الحياة ومن ضمنها التراث الأدبيّ السريانيّ وذلك خلال القرنين العاشر والحادي عشر وصولًا إلى منتصف القرن الثاني عشر. ومع ذلك فقد ظهرتْ في أواخر تلك الفترة حركةُ نهضة ثقافيّة رائدة في تاريخ السريان الأرثوذكس حتى القرن الثالث عشر، برز فيها المفسّر اللاّهوتيّ ديونيسيوس ابن الصّليبيّ (ت ١١٧١) والبطريرك المؤرّخ ميخائيل السريانيّ (ت ١١٩٩) واللاّهوتيّ المؤرّخ يعقوب سويريوس ابن شكّو (ت ١٢٤١) والعلاّمة الشهير غريغوريوس ابن العبري (ت ١٢٨٦). وبالرغم من الظروف السائدة في تلك الفترة، تميّزتْ هذه الحقبة بالنتاج الثقافيّ الغنيّ ودُعِيتْ بعصر النهضة السريانيّ[٢٦] وشهدتْ ظهورَ أهمِ المدوّنات السريانيّة الأرثوذكسيّة ومنها أعمال المؤرّخ ميخائيل السريانيّ (ميخائيل الكبير)[٢٧] ومدوّنات الرهاوي المجهول عام ١٢٣٤[٢٨] وأعمال ابن العبري. ويُعدّ ابن العبري أبرز الناشطين في النهضة السريانيّة خلال هذه الحقبة الزمنيّة[٢٩]. فقد عاش في فترة اضطرابٍ عارمة شهدتْ خضوعَ الخليفةِ العبّاسي لهيمنة السلاجقة وبداية السيطرة المغوليّة. ورغم الصعاب والحوادث المأساويّة التي حصلتْ خلال هذه المرحلة، وانشغاله بمهامّه الكهنوتيّة، إذ كان مفريانًا خلال الفترة ١٢٦٤-١٢٨٦، فقد ترك ابن العبري تراثًا غنيًّا تَمثَّلَ بموسوعاتٍ من المعارف في المجالات الدينيّة والعلميّة والتاريخيّة والفلسفة والعلوم[٣٠]. وكانت ثقافتُه متعدّدةَ الجوانب إذ شملتْ أيضًا التربية والفلسفة والتصوّف والمسكونيّات والتاريخ

والطبّ[٣١]. وهو سكن في دير مار متّى قرب الموصل وأيضًا في بغداد وأذربيجان ومراغة في تبريز، وتنقّل بين هذه الأماكن وكان صديقًا للعلماء المسلمين البارزين وربطَتْهُ علاقة مودّة مع دنحا الأوّل ويهبالاها الثالث جاثليقَيْ كنيسة المشرق[٣٢].

دوَّنَ ابن العبري مؤلّفاتٍ عديدة منها مؤلَّفان تناولا تاريخ ذلك الزمان الحرج وما قبله: الأوّل باللغة السريانيّة والثاني باللّغة العربيّة. يشمل المجلد السريانيّ تاريخًا مدنيًّا وآخر كنسيًّا. أمّا التاريخ الكنسيّ فأكمله أخوه برصوم لغاية عام ١٢٨٨ وأضاف إليه المؤرّخ أدّى[٣٣] من مدينة باسبرينة لغاية ١٤٩٦. واستمرّ مؤرِّخٌ مجهولٌ في الإضافة على كتاب التاريخ السريانيّ المدنيّ لغاية عام ١٢٩٧. أمّا المجلد الثاني فكان بعنوان تاريخ مختصر الدول، كتبه عام ١٢٨٥[٣٤] وشمل سردًا للتاريخ مع تركيز على الجانب العربيّ والإسلاميّ.

ومن الجدير بالملاحظة أنّ جميع مدوّناتِ التاريخ المشار إليها آنفًا سواءٌ أكانت لميخائيل الكبير أو الرهاوي المجهول أو ابن العبري، دوَّنَها رجالٌ عاشوا البيئة الثقافيّة واللغويّة مع جيرانهم المسلمين ولكنهم كانوا "أهل ذمّة" يحملون منظورًا مستقلًّا عن منظور نظرائهم المسلمين والأوروبيّين. وبالرغم من مركزهم الكنسيّ القياديّ، فلم يكن لهم دورٌ سياسيٌّ كما لم يكن لهم ولاءٌ أو حماية خارجيّة أو سياسيّة من قبل الدول الأوروبيّة التي كانت في الواقع تعتبرهم هراطقة. وعليه فقد تميّزتْ كتاباتُهم عن أحداث التاريخ باستقلاليّة شَهِد لها مؤرّخو القرن العشرين. وفي هذا المجال كتب الباحث المعروف J.B. Segal الملاحظات الآتية بصدد مؤلّفي المجلّدات السريانيّة:

> بالنسبة إلى الباحث في التاريخ ... فإنّ استقامتهم (المؤرّخين السريان) واحترام ذويهم لهم هما مصدر ثقة بشخصهم وبما دوّنوه. كان المدوّنون (المؤرّخون) السريان أناسًا بسطاء. ولكنّهم كانوا ذوي فهمٍ جيّد ونزاهة. في الحقيقة، كانوا جميعًا رجالًا متفانين في خدمة كهنوتهم وكنائسهم ويحاولون توجيهَ أحوال البشر ومصائرهم لتكون تحت

الرعاية الإلهيّة. ولكنّهم كانوا يدوّنون الأحداث بدون مكرٍ أو محاباةٍ وبدون غرورٍ أو سخرية ... لقد كان هؤلاء المدوِّنونَ (المؤرّخون) السريان رجالًا صادقين[٣٥].

ب-٨ الاضطرابات في القرن الثاني عشر[٣٦] وبروز الأتابكة الزنكيّين

نتيجةً لظواهر الضعف المتعدّدة في العالم الإسلاميّ خلال القرن الحادي عشر، أصبح الخليفةُ العبّاسيّ الذي كان في أيّام عزّه مصدر قوّة وعظمة مجرَّدَ رئيسٍ شكليّ خلال القرن الثاني عشر، إذ كانت السلطةُ الحقيقيّة بيد الأمراء والسلاطين السلاجقة، بينما كانت مصر تحت حكم الفاطميّين الذين كانوا في عداء طائفيّ مع سنّة العراق وسوريا.

كما كان الحال في أثناء حكم الدولة العبّاسيّة، فإنّ الدولة السلجوقيّة لم تكن قادرةً على تحدّي الفرنجة (الصليبيّين) بسبب ضعفهم والنزاعات الداخليّة فيما بينهم، ولم يهتمّوا بما كان يجري في سوريا التي كانت تحت تهديد مباشر من قبل الصليبيّين. وهكذا استفاد الصليبيّون من ضعف الدولة العبّاسيّة والدولة السلجوقيّة خلال العقود الأخيرة من الخلافة العبّاسيّة، وكذلك من الاضطراب السياسيّ في الخلافة الفاطميّة في مصر إلى أن قام عماد الدين زنكي في مواجهتهم.

كان عماد الدين زنكي قد برز رئيسًا لإحدى السلالات التي حكمتْ تحت إدارة الإمبراطوريّة السلجوقيّة العظمى في مناطق مختلفة وغالبًا ما كانت هذه السلالاتُ تحكم بقدرٍ كبيرٍ من الاستقلاليّة عن السلطان. وكانت سلالةُ الأتابكة[٣٧] إحدى السلالاتِ التي لعبتْ دورًا حاسمًا خلال تاريخ القرون الوسطى في سوريا وشمال وادي الرافدين، وهما الموطن التقليديّ للسريان المسيحيّين. فقد ارتقى عماد الدين زنكي مؤسّس هذه السلالة سريعًا وأصبح الحاكم التركيّ الرئيسيّ في شمال سوريا وشمال العراق واستولى على حلب كما استولى على الرّها التي كانت تحت حكم الصليبيّين في عام ١١٤٤. وكانت الرّها المركز الرئيسيّ للسيطرة الإفرنجيّة في أعالي وادي

الرافدين فضلًا عن كونها مركزًا مهمًّا للمسيحيّة منذ القرن الأوّل الميلاديّ. وأدّتْ السيطرةُ على الرها إلى اعتبارِ عماد الدين زنكي بطلًا في العالم الإسلاميّ. وكانت سلطتُه ممتدّةً إلى الموصل وإلى أراضي أخرى في العراق.

أدّى ارتقاءُ الأتابكة الزنكيّين إلى الحكم إلى تماسّهم المباشر مع المسيحيّين السكّان الأصليّين للمنطقة. وكان تعاملُ عماد الدين زنكي مع المسيحيّين متسامِحًا نسبيًّا، على العكس من ابنه نور الدين زنكيّ الذي أساء معاملتَهم. وقد وصف ميخائيل الكبير ما عانَتْه الرها وأهلُها على يد الزنكيّين عام ١١٤٦ بأسلوبٍ قريبٍ من وصف النبي إرميا في مراثيه:

> تُرى، أيّ لسان يستطيع أن يتحدّث، أو أيّة إصبع لا ترتجف إذا حاولتْ أن تكتبَ عن النكبة التي حلّتْ في الساعة الثالثة من يوم السبت ٣ كانون الأوّل؟ فقد دخل الأتراك مستلّين سيوفهم وحرابهم، وسفكوا دماء الشيوخ والأطفال، الرجال والنساء، الكهنة والشمامسة، الرهبان والمتوحّدين، الراهبات البتولات والرضّع، والأختان والعرائس. "فقد سيطر الخنزير الآثوري ومَعَسَ العنب اللذيذ". يا لها من قصّة مؤلمة! لقد ديست مدينة أبجر صديق المسيح بسبب آثامنا. كنتَ ترى الكهنة قتلى والشمامسة مذبوحين والأفودياقونين مهشّمين والكنائس منهوبة والمذابح مقلوبة رأسًا على عقب. يا لهول هذا الضيق! أنكر الآباءُ أبناءهم، وفقدتْ الأمُّ حنانَها على أولادها خلال فتك السيف. وهرب بعضُهم نحو الجبل فيما جمعَ غيرُهم أولادَهم كما تجمع الدجاجة فراخها، وهم ينتظرون موتَهم أو سوقَهُم عبيدًا بمجاميع. فيما حمل الكهنة الشيوخُ ما معهم في حوزتهم من ذخائر القدّيسين والشهداء، وفي غمرة هذا الغضب ردّدوا قول النبيّ "عليّ أن أحتملَ غضب الربّ لأنّي بخطيئتي أغضبتُه". ولم يفتروا عن الصلاة حتّى أسكتهم السيف وشوهدوا فيما بعد مُلطَّخين بدمائهم وهم ممسِكون بصناديق ذخائر القدّيسين[٣٨].

إنّ نتائجَ هذه الحملات وغيرها ضدّ الرها التي كانت تُعدُّ أكثرَ المراكز المسيحيّة أهمّيّةً في الشرق أدّتْ إلى انخفاضٍ هائلٍ في تعداد السريان والأرمن، وبذلك انحسر الوجودُ

المسيحيّ. فقد قدّرَ ميخائيل الكبير استشهاد ٣٠,٠٠٠ فردٍ وأسرَ ١٦,٠٠٠ آخرين بينما لم يتمكّن سوى ١٠٠٠ رجلٍ من الهرب. ولم يبقَ نساءٌ أو أطفال إذ قُتل بعضُهم وشُرّدَتِ البقيّةُ في أقطارٍ عدّة، وذلك خلال احتلال الرها من قبل الأتراك في عامَي ١١٤٤ و ١١٤٦. وأفاد ميخائيل الكبير بهذا الصدد:

> مدينة الرها خربة، يتجلّى فيها الرعبُ مجلّلًا بالسواد ومشبعًا بالدم. تفوح منها روائح نتنة لجثث أبنائها وبناتها التي تُرِكَتْ للضواري. أصبحتْ مسكنًا لبنات آوى. ولا يدخلها سوى الذين يفتّشون عن الكنوز. أعداؤها من أبناء حاران وأماكن اخرى نهبوا الكنائس ودور وجهاء المدينة وقد فرحوا لهذا الخراب[٣٩].

ومع ذلك، وبالرغم من المآسي الدائمة، كانت هناك نقاطٌ مضيئة تستحقّ الذكر أيضًا. إحداها تخصّ ميخائيل الكبير وعلاقته مع كلجي أرسلان الثاني السلطان السلجوقيّ الرّوميّ (١١٥٥–١١٩٢). وحصل ذلك عند قدوم السلطان إلى ملاطية عامَ ١١٨١، إذ استفسر عن ميخائيل وكان بطريركًا ويسكن في دير مار برصوم القريب من ملاطية. أرسل السلطان للبطريرك رسالةً ودّيةً مع ٢٠ دينار ذهب ممّا كان مَثارًا للدهشة. وجاء السلطان كلجي أرسلان في السنة التالية وسمع عن مشاكل ثيودور بن وهبون وهو كاهن معارض للبطريرك ميخائيل فأرسل رسالةَ دعوةٍ للبطريرك لزيارة ملاطية. وصل البطريركُ ميخائيل وقد وصف الحادثة مبيِّنًا أنّ السلطان أرسلَ رسولًا لإخباره بأنّ السلطان أمرَ بدخول البطريرك حسب التقاليد المسيحيّة، مسبوقًا بالصليب والكهنة:

> ففي اليوم التالي لوصولي، جاءني ثلاثةُ أمراء مع عددٍ كبيرٍ من الفرسان ليصحبوني بكلّ إجلال. والحق يُقال، لقد خامرني الشكّ، وظننتُ أنّ في العسل أفسنتينًا. وفي صبيحة يوم الخميس ٨ تمّوز سنة ١٤٩٣، وصلنا مشارف ملاطية، وإذا بالسلطان وجيشه وأبناء المدينة يخرجون لاستقبالنا، وأرسل من يقول: لقد أمر السلطان أن يدخل البطريرك عنده بحسب تقليد المسيحيّين وأنظمتهم، تتقدّمه الصلبان والإنجيل. فأكثر المسيحيّون من المشاعل وعلّقوا صلبانًا في الرماح وأطلقوا العنان لتراتيلهم،

فاقترب منّي السلطان ومنعني من أن أترجّل أو أصافحه، بل عانقني بذراعيه، ولدى حديثي معه عبر مترجم، أصغى إليّ بكلّ جوارحه. وإذ لمستُ فيه لهفةً للاستماع إليّ، أطلتُ الحديثَ داعمًا كلامي – بآياتٍ من الكتاب والطبيعة، مضمِّنًا إيّاه بعض التوجيهات، فسالت الدموعُ من مآقيه، فشكرتُ الله. ورفع المسيحيّون آيات الشكر والتمجيد لدى رؤيتهم الصليبَ المسجود له يُرفَع فوق رؤوس الملك والشعوب الإسلاميّة. وعلى هذه الصورة دخلنا الكنيسة، وفي ختام عظتنا، دعونا للملك والشعب.

أخبرَنا السلطانُ في اليوم التالي بإلغاء الضريبة المفروضة على الدير وأصدر أمرَه بكتابٍ ملكي. ويوم الأحد، أرسل إلينا يدًا مغشّاةً بالذهب ومطعّمةً بالمجوهرات، تضمّ ذخائر القديس بطرس هامة الرسل. وأمضينا في ملاطية مدّة شهر، وكان يرسل يوميًّا هدايا. وتبادلنا الأسئلة والأجوبة عن المسيح إلهنا والأنبياء والرسل وغيرها من الأمور. ولدى مغادرته ملاطية، أوعز السلطان أن نصطحبه، فكان لنا حديثٌ طويل في الطريق مع فيلسوف فارسي من مرافقيه يُدعى كمال الدين. وعلى مسمع من السلطان، وبحسب العادة، أوردنا المزيدَ من آيات الكتاب. وقد أثنى على حكمة السريان وعبَّرَ عن فرحته بهم. لقد حدث هذا، لا لكوننا نستحقّ هذه الكرامة – اطرحوا هذه الفكرة جانبًا – بل لأنّ رحمة الله شاءتْ أن يُعزّى قطيعه الصغير وكنيسته التي وهنت بوشاية ابن وهبون، فأدخل العزاء إليه، كما تفعل الوالدة لرضيعها برضعة حليب. أمّا نحن فقد أصابنا ما نستحقّ من الوهن[٤٠].

مع أنّ دافعَ السّلطان لإظهارِ هذا التكريم العظيم لبطريرك السريان غير معروف، لكنّ موقفه الشهم كان مختلفًا عن موقف الأمير المسيحيّ جوسلن الثاني الذي نهب دير مار برصوم[٤١]. قام السلطان كلجي بعد مغادرة ملاطية بإرسال حملةٍ لغزو الأراضي البيزنطيّة واستولى على اثني عشر حصنًا من المعسكرات المحصّنة. وقد بيّن السلطانُ لاحقًا في رسالة إلى البطريرك ميخائيل أنّ النصر على البيزنطيّين حصل بسبب قوّة صلاته.

قبل مغادرةِ هذه الحقبة من تاريخ الشرق الأوسط، يجدر ذكرُ نصٍّ لشاهدِ عيانٍ عن دخول صلاح الدين الأيّوبيّ القدس لاسترجاعها من سيطرة الصليبيّين عام ١١٨٧. إنّ شهادة العيان هذه هي لراهبٍ سريانيّ أرثوذكسيّ، ألّف كتاب التاريخ المعروف بتاريخ الرهاوي المجهول الصادر عام ١٢٣٤. يبيّن النصّ الذي يظهر تحت الفقرة ٤٨٤ القساوة والأعمالَ الوحشيّة التي اقتُرِفَتْ:

> في ذلك الوقت، نحن الفقراء الموجودين في أورشليم، يعجز اللسان عن وصف الجرائم التي شاهدَتْها عيوننا في المدينة، ولا يكفي كتابٌ واحد لوصفها: كيف تمّ بيعُ المزهريّات المقدّسة في أسواق المدينة وتداولَها أناسٌ من مختلف الأعراق وكيف أصبحتِ الكنائسُ والمذابحُ إسطَبْلاتٍ للخيل والبهائم ومكانًا للشرب والغناء. أضف إلى ذلك العار والسخرية من الرهبان ورجال الدين والسيّدات الشريفات الذين أُجبِروا على ممارسة الرذيلة مع أفراد مختلفين، أمّا الأولاد والبنات فقد أصبحوا عبيدًا وخدمًا للأتراك وتفرّقوا إلى جهات العالم الأربع. وانتُزِعَ الحديدُ والخشب والأبواب والرخام الذي يغطّي جدران الكنائس وأرضيّاتها[٤٢].

ب-٩ الحقبة المغوليّة وصولًا إلى العهد العثمانيّ

ما لبثتْ بلادُ المشرق أن تنفّستِ الصعداء من قرنين من العنف على يد السلاجقة والصليبيّين حتّى بدأ عهدٌ جديدٌ من العنف والخراب دام من منتصف القرن الثالث عشر إلى بداية الاحتلال العثمانيّ في مطلع القرن السادس عشر. وأدّت تلك الفترة إلى تقلّص عدد المسيحيّين وتحويلهم إلى مجموعات تَنشد الأمان حول الأديرة الواقعة في المناطق الجبليّة الكائنة شمالَ وادي ما بين النهرين.

نشأتِ الإمبراطوريّةُ المغوليّة في القرن الثالث عشر من وحدة قبائل مغوليّة وأخرى تركيّة من أواسط آسيا. وكان جنكيز خان مؤسِّسَها وقائدها اعتبارًا من ١٢٠٦. وتمكّن هذا القائد بأسلوبه الجائر من إخضاع مساحاتٍ لا مثيل لها في التاريخ، امتدّتْ من نهر الدانوب غربًا إلى بحرِ اليابان شرقًا ومن القطب الشمالي إلى كمبوديا، وتسلّط

على شعوب بلغ تعدادها ١٠٠ مليون شخص. وقبل وفاةِ جنكيز خان في ١٢٢٧ سمّى ولدَه أوقطاي خان خليفةً له وقسم إمبراطوريّته إلى "خانات" وزّعها بين أولاده وأحفاده الذين قاموا بدورهم بتوسيع تلك الإمبراطوريّة التي كانت شاسعةً من حيث الأساس. وبحلول عام ١٢٤٠ دخلت أراضي الروس (بما فيها الدول الحاليّة روسيا وأوكرانيا وملدافيا وكازاخستان والقوقاز) تحت سيطرة المغول أيضًا وكذلك أصبحت البلاد الواقعة بين جبال الأورال ونهر الدانوب تحت سيطرتهم وسُمّيتْ بالأراضي الذهبيّة. وبينما لم يشكِّلِ المغولُ في البداية خطرًا مباشرًا على غرب آسيا، تغيّر الأمرُ بين عامَيْ ١٢٤٠ و١٢٦٠ إذ اندفعوا إلى تلك المنطقة ودخلوا بغداد عام ١٢٥٨ في حدث تاريخيٍّ بالغ الأهمّيّة، مثَّلَ قمّةَ السيطرة المغوليّة على العالم آنذاك، إذ شهد ذلك الحدث مقتلَ آخر الخلفاء العبّاسيّين وبدء عصرٍ جديد قوامُه المزيد من الحروب بين أقوام أكثرُها غريب عن تاريخ المنطقة.

أسّس هولاكو حفيد جنكيز خان مملكة "الخانات" كجزءٍ من الإمبراطوريّة المغوليّة، عاصمتها مراغة الواقعة بالقرب من تبريز وشمل نطاق هذه المملكة إيران والعراق وأفغانستان وبلاد القوقاز وأرمينيا والأناضول، وحَكَمَها أحفادُ هولاكو مدّة ثمانين عامًا (١٢٥٦– ١٣٣٥). وكما فعل الصليبيّون في بداية حملتهم، مال المغولُ أيضًا إلى المسيحيّين وأحسنوا معاملتهم نسبةً إلى معاملة المُسلمين. وكان عددٌ من المغول أو زوجاتهم يدينون بالمسيحيّة التي وردتْ إلى موطنهم الأصليّ بفعل التبشير الذي مارستْهُ كنيسةُ المشرق "النسطورية" على مرّ الزمن. واستنادًا إلى ذلك، كان الخليفةُ العبّاسيّ المعتصم بالله قد أوفد الجاثليق "النسطوريّ" مكيخا بصحبة وزيره للتفاوض من أجل السلام مع هولاكو والتماس ذلك منه. غير أنّ هولاكو لم يعر لذلك أهمّيّة ومضى إلى بغداد غازيًا ومحتلاً ومدمّرًا فقتل الخليفةَ دون أن يتعرّضَ للمسيحيّين. وبذلك انتهى العصر العبّاسيّ الذي دام ٥٠٠ سنة وانتهى معه عصر الحضارة العربيّة. وتزامن سقوطُ بغداد مع ذروة السّلطة المغوليّة. وسارع الحاكم الصليبيّ

لأنطاكية وطرابلس في تقديم الخضوع والالتحاق بالقوّات المغوليّة. ومضى هولاكو بعد ذلك إلى سوريا التي كانت تحت حكم الأيّوبيّين، محتلاً حلب في ١٢٦٠ ودمشق في السنة نفسها على يد كتيبا أحد قادته والذي كان "نسطوريّ" المذهب.

وكان ابن العبريّ شاهدًا لبعض ما حدث، إذ كان مطرانًا على حلب عندما دخلها هولاكو عام ١٢٦٠. فلدى ورود الأنباء عن تحرّك هولاكو باتّجاه حلب، توجّه ابن العبريّ للقائه في قلعة نجم الواقعة على نهر الفرات لغرض مناشدته بالرأفة بسكّان المدينة، غير أنّ هولاكو أهمل التماس ابن العبريّ وأمرَ باحتجازه في تلك القلعة بينما تابع هو وقوّاته سيرهم إلى حلب[٤٣].

وفي عام ١٢٦٤، عُيِّنَ ابنُ العبريّ مفريانًا للمشرق للكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة وكان مقرّه العراق وشملتْ رعايته هذا البلد وكافة الأبرشيّات الواقعة شرقَهُ. وكان مقرّ المفريانية قد انتقل من تكريت، نتيجةً للزحف الإسلاميّ على المدينة في القرون السابقة، إلى الموصل وإلى دير مار متّى الواقع إلى الجنوب الشرقيّ من المدينة. وكان ابن العبريّ يتردّد بين هذين المركزين إضافةً إلى تردّده على مدينة مراغة (في أذربيجان) عاصمة الخانات المغوليّة. وكان ابن العبريّ بفضل شخصيّته المنفتحة وعمق معرفته بالعلوم والآداب وحسن علاقته مع الآخرين من مغول ومسلمين ومسيحيّين مشرقيّين، قد عَبَّرَ عن آرائه ونتاجه الفكريّ الخصب بمجموعة رائدة من الكتب اللاّهوتية والفلسفيّة والأدبيّة والتاريخيّة، أحدُها كتابُ أحداث الزمان الذي أورد فيه التاريخ السياسيّ للعالم. وفيه يصف ابن العبريّ الفترة المغوليّة حتّى وفاته في ١٢٨٦ ومن بينها دخول هولاكو بغداد في ١٢٥٨ وما حلّ بالمدينة ولجوءَ المسيحيّين إلى كنيسة سوق الثلاثاء (وهو اسم أُطلِقَ على إحدى مناطق بغداد الحديثة في القرن العشرين). وفيما يلي مقطعٌ من وصف ابن العبريّ لدخول هولاكو بغداد، وهو وصفٌ مسهبٌ يشير بوضوحٍ إلى مدى تفاعل هذا العلاّمة الكنسيّ مع الأحداث الجارية[٤٤]:

فتح بابل (بغداد)

وفي أيّام الشتاء إذ كانت ملطية متقلّبة في أسوأ الحال انحدر هولاكو ملك الملوك إلى بغداد وأقبل كذلك بايجو من بلاد الروم. فخرج عساكر بغداد ليبارزوا التتر وعلى رأسهم أمير كرديّ يُقال له ابن كورار ومملوك الخليفة واسمه الدويتدار الصغير ومكث الفريقان ثلاثة وعشرين يومًا دون أن يحارب أحدهما الآخر. ويوم الأربعاء ثامن محرّم عام ٦٥٦ هجريّ وهو العام ١٥٦٩ لليونان زحف أوّلًا بايجو نوين وجنوده نحو المكان المدعوّ قبر أحمد غربيّ بغداد وتقدّم البغداديون كذلك والتحم القتال بين الفريقين فانكسر فريق بايجو وانتصر البغداديّون... وكان البغداديون مقيمين في أرض منخفضة فذهب التتر وثغروا ثغرة تفجّرتْ منها مياه دجلة وأغرقتِ البغداديّين في نصف الليل. وجعلوا ينهزمون من وسط المياه وقد تبلّلت قِسيُّهم وسهامُهم وأغماد سيوفهم. ولما أصبح الصباح انصبّ عليهم التتر أصحاب هولاكو واستمرّت المعركة حتى الساعة التاسعة من يوم الخميس. فانكسر البغداديّون وارتخت عزائمهم وقُتل ابن كورار وانهزم الدويتدار إلى المدينة. وعند ذلك أقبل بايجو في جنوده وحلّوا غربيّ بغداد وحلّ هولاكو في شرقيّها يوم الاثنين ١٣ محرّم وحاصرا المدينة حصارًا شديدًا تجاه دار الخليفة.

ولمّا أيس الخليفة المعتصم التاعس الحظّ استدعى ابن العلقميّ وزيره ونجم الدين عبد الغنيّ بن دريوس ومار مكيخا الجاثليق وأمرهم أن يأخذوا ذهبًا كثيرًا وبضائع ملكيّة وخيولًا عربيّة وأن يُطلقوا سفراء التتر من السجن ويوشّحوهم ويُسنوا لهم الهدايا الوافرة ويذهبوا معهم إلى ملك الملوك ويطلبوا الأمان له ولأبنائه وأهله ويعتذروا له بأنّ ما جرى إنّما جرى على يد مشيرين أشرار. وأنّهم إن ظلّوا في قيد الحياة أمسوا عبيدًا خاضعين يؤدّون له الجزية. ولمّا سار هؤلاء وأكملوا سفارتهم، ثبّطهم هولاكو ولم يأذن لهم أن يعودوا إلى الخليفة وشدّد القتال... وتوجّه هولاكو نفسه إلى دار الخليفة واطّلع على الخزائن والنفائس والذخائر القديمة والحديثة واستولى عليها برمّتها. واستلّ المغول سيوفهم وأجهزوا على ربواتٍ من البغداديّين يساعدهم خصوصًا الكرج في تلك الملحمة الهائلة.

أمّا الجاثليق فجمع النصارى كلّهم في كنيسة السوق الثالث[٤٥] وصانهم هناك ولم يلحقْ أذًى بأحدٍ منهم. ونقل أغنياء العرب أموالهم وأمتعتهم إلى دار الجاثليق يؤملون النجاة ولكنّهم قُتلوا عن بكرة أبيهم... وانقطعت خلافةُ بني العبّاس وتضعضعتْ سائر ممالك العرب وتوطّدتْ مملكة المغول وتعزّزتْ في جميع البلاد الخارجيّة والداخليّة.[٤٦]

أدّى الغزوُ المغوليّ في سوريا إلى مقتل الملك الأيّوبيّ الناصر يوسف عام ١٢٦٠ على يد هولاكو ممّا وضع نهايةً للسلالة الأيّوبيّة التي كانت تحكم سوريا ومصر والجزيرة العربيّة. أمّا المماليك[٤٧] الأتراك الذين كانوا يحكمون مصر فقد انتهزوا فرصةَ غياب هولاكو لرجوعه إلى بلاده لبرهة من الزمن، وهاجموا المغول في سوريا الكبرى في معركة حاسمة في عين جالوت عام ١٢٦٠ أدّتْ في السنوات اللاّحقة إلى تراجع المغول عن سوريا وأصبح حكمُهم مقتصرًا على العراق وإيران. أمّا هولاكو فقُتل في إحدى المعارك في شمال القوقاز عام ١٢٦٣. وحكمتْ سلالتُه لغاية ١٣٣٥حتّى موت الإيلخان أبو سعيد بهادر خان، حين تحوّل الحكم المغوليّ إلى سلالاتٍ محلّيّة حكمتِ العراق وغرب إيران منذ ١٣٣٥ لغاية ١٤١١ وهو حكم تخلّله غزوُ تيمورلنك المدمِّر للمنطقة في ١٣٩٢-١٣٩٣.

ومن الجدير السؤال عن مصير المسيحيّين السكّان الأصليّين لهذه البلاد خلال الحكم المغوليّ وما بعده. تشير المصادر الموثوقة[٤٨] إلى أنّ المغول عاملوا المسيحيّين برفق عند بداية عهدهم في المنطقة وانضمّ بعضُهم من الذين كانوا يدينون بالبوذيّة إلى المسيحيّة وشهدتِ كنيسةُ المشرق (النسطوريّة) توسّعًا كبيرًا في بلاد آسيا الشرقيّة وكان أحدُ أهمّ رؤساء تلك الكنيسة في تلك الفترة الجاثليق يهبالاها الثالث[٤٩] المغوليّ المولد الذي ترأّس كنيسةَ المشرق ومقرّها العراق في ١٢٨١، كما ترقّى زميلُه صوما الذي كان من نفس الأصل العرقيّ إلى مرتبة عُليا عام ١٢٨٧.

قام يهبالاها الثالث بإرسال الربّان صوما في مهمّة استقصاء وطلب المعونة من روما قائلاً:

> كثيرٌ من آبائنا ذهبوا إلى بلاد المغول والترك والصين وعلّموهم الإنجيل، والآن يوجد العديد من المغول الذين هم مسيحيّون ونفرٌ غير قليل من ملوك المغول وزوجاتهم تعمّدوا واعترفوا بالمسيح[٥٠].

إلاّ أنّ ردّ فعل الكرادلة الرومان اتّصف بعدم الجدّيّة عند مناقشتهم لمعتقدات الربّان صوما التي لم تكن مطابقة لمعتقداتهم، وعليه لم يحظَ الربّان صوما بتشجيعٍ يُذكر وأُضيعتْ فرصةُ تبنّي الإيلخانيّة المغوليّة وربّما آسيا المغولية عمومًا، للدين المسيحيّ. فعاد الربّانُ صوما خاليَ الوفاض بينما كان المزيد من المغول يعلنون إسلامَهم. وكانت قمّةُ ما حدث في ذلك الزمن عندما أعلن قازان، أحد أحفاد هولاكو، تبنّي الإسلام دينًا وذلك عام ١٢٩٥. وكان ذلك الحدث نقطةَ تحوّلٍ أساسيّة للسياسة المغوليّة في الشرق الأوسط وبدايةً لعصر الاضطهاد العنيف للمسيحيّين فيه. كما انقسمتْ خلال الفترات اللاحقة الإمارة الإيلخانيّة المغوليّة بعد وفاة الإيلخان أبو سعيد عام ١٣٣٥ إلى عدّة قبائل وكانت إحداها السلالة الجلائريّة التي حكمتِ المنطقةَ المكوّنة من شمال العراق وغرب إيران من ١٣٣٥ إلى ١٤١١.

وتخلّل حكم السلالات المذكورة مجيء تيمورلنك من وسط آسيا غازيًا ومدمّرًا لكلّ ما حطّتْ عليه يديه، فغزا بغداد في عام ١٣٩٢–١٣٩٣، وشمل التدمير تكريت وأربيل والموصل ونصيبين والرّها وماردين وطور عبدين وهي المناطق التي لجأ إليها المسيحيّون خلال عصور القهر السابقة.

وتفيد المعلوماتُ التاريخيّة أنّ كرسيّ المفريانيّة للسريان الأرثوذكس بقي شاغرًا طيلة ٢٥ سنة للفترة الكائنة بين ١٣٧٩ إلى ١٤٠٤[٥١] بسبب تلك الأحداث والكوارث. ومن بينها ما أورده القسّيس أدّى السبيريني بحدود سنة ١٥٠٠ في ملحق لتاريخ

العلاّمة ابن العبري، من أنّ سكّان الرّها (أورفا) حُرقوا بنارٍ كبيرة وأنّ طور عبدين التي كانت مركزًا هامًّا للسريان الأرثوذكس شهدت مقتلَ العديد من سكّانها الذين كانوا قد التجؤوا إلى الكهوف، خنقًا بالدخان[٥٢]. أمّا كنيسة المشرق فأصابها مصيرٌ مماثلٌ وانحصر وجودها في المنطقة الواقعة بين الموصل وبحيرة أورمية غرب إيران وبحيرة ڤان شرقَ تركيا.

قامت بعد تيمورلنك سلالتان حاكمتان متعاقبتان: الأولى قره قويونلو (الخروف الأسود) وعناصرها من التركمان الشيعة والثانية آق قويونلو (الخروف الأبيض) وعناصرها من التركمان السنّة. حكمت الأولى للفترة من ١٤١١ إلى ١٤٦٨ وشملتْ منطقةُ حُكمِها بغداد والموصل وتبريز وشرق بلاد الأناضول، وبذلك حكمتْ على المناطق التي كان يعيش فيها السريان الأرثوذكس عدا سوريا التي كانت تحت حكم المماليك. وحكمتِ السلالةُ الثانية في مناطق واسعةٍ شملتْ شمالَ العراق وإيران وأرمينيا وغرب الأناضول وانتهى عهدها عندما احتلّ الصفويّون الشيعة تلك المناطق في عام ١٥٠٨. وكان الاحتلال الصفويّ بدايةً لردِّ فعلٍ عسكريّ عثمانيّ بقيادة السلطان سليم الأوّل في ١٥١٤ إذ انتصر على الصفويّين في معركة كالديران في أذربيجان. وأعقب ذلك استيلاءُ العثمانيّين على ديار بكر وكلّ شرق الأناضول وعلى شمال العراق وسوريا التي كانت تحت حكم المماليك وذلك عام ١٥١٦. وبهذا الحدث أصبحت الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة ولأوّل مرة منذ ثلاثة قرونٍ بكافّة أبرشيّاتها في الشرق الأوسط تحت سلطةِ حكمٍ واحد. والأهمّ من ذلك هو وجود أبرشيّات هذه الكنيسة تحت أقوى حكمٍ في ذلك العصر.

وفّر الحكمُ العثمانيّ درجةً من الأمان والحماية لم تعرفهما الكنيسة السريانيّة منذ عصور طويلة. ومع ذلك فإنّ السريان الأرثوذكس وغيرهم من المسيحيّين المشرقيّين كانوا يعيشون في طرفٍ ناءٍ عن إسطنبول عاصمة تلك الإمبراطوريّة ومقرّ سلطتها،

ولذلك بقوا تحت رحمة الحكّام المحلّيين والآغوات الأكراد الذين كثيرًا ما سلبوا راحتهم وابتزّوا أمنهم بالمال. ولذلك فإنّ التقهقر الثقافيّ والاجتماعيّ الذي كان قد حلّ بهم خلال القرون الثلاثة أو الأربعة السابقة لم يحظَ بتحسّن يُذكر في القرون اللاحقة نظرًا لضآلة الموارِد والإمكانات.

من هنا، كان المناخُ السياسيّ والاجتماعيّ مناسبًا لدخول البعثات المسيحيّة الغربيّة بين المسيحيّين المشرقيّين خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لتعمل على إنهاء استقلالهم التاريخيّ الكنسيّ (الفصول١–٥). وبالإضافة إلى ذلك، فقد شهدتْ فترةُ القرنين المذكورين تغيّرات مجتمعيّة وديموغرافيّة واسعة النطاق، تزامنتْ مع بروزِ المشاعر الوطنيّة الداعية للاستقلال لدى مختلف مكوّنات الإمبراطوريّة العثمانيّة المترامية الأطراف، ممّا شكّل خطرًا مُحدقًا هدّدَ الوضعَ الاجتماعيّ والأمنيّ للعديد من شعوب الإمبراطوريّة، بما فيهم المسيحيّون المشرقيّون الذين كانوا من أضعف مكوّنات الإمبراطوريّة، كما سيرد وصفه في الفصول القادمة.

ب–١٠ بطريركيّة السريان الأرثوذكس وأبرشيّاتهم

كانت أنطاكية، كما مرّ ذكره، مقرّ البطريركيّة الأنطاكيّة لغاية ٥١٨م حين أُبعِد سويريوس بطريركها، وشُرد مؤيّدوه الذين لم يعترفوا بمقرّرات مجمع خلقيدون لعام ٤٥١م وبقيت أنطاكية مقرًّا بطريركيًّا للذين أيّدوا مجمع خلقيدون وتحت رعاية الإمبراطور البيزنطيّ. أمّا اللاخلقيدونيّون فقد تعرّضوا للتشرّد كما سبق ذكره، لكنّهم استعادوا كيان كرسيّهم الأنطاكيّ بفضل جهود يعقوب البرادعيّ. أما الموقع الجغرافيّ لذلك الكرسيّ فما برح يتنقّل هربًا من بطش الخلقيدونيّين والحكّام البيزنطيين عبر مدن وأديرة امتدّت من أنطاكية غربًا إلى الرها وشمال ما بين النهرين شرقًا مرورًا بملاطية وقنسرين وقرتمين، وخاصّة في دير مار برصوم الشهير الواقع بالقرب من ملاطية حيث كان مقرًّا لفترات مختلفة امتدّت إلى عام ١٠٣٤م عندما استقرّ ديونيسيوس الرابع

يحيى (البطريرك السابع والستون في قائمة البطاركة)[٥٣] في آمد (ديار بكر) بعد طلب الحماية من المسلمين[٥٤] هربًا من بطش البيزنطيّين. كما قضى يحيى مدّة في دير مار حنانيا المعروف بـ ܕܝܪܐ ܕܟܘܪܟܡܐ أو دير الزعفران، الواقع بالقرب من ماردين، وبذلك كان أوّل بطريرك يجلس في ذلك الدير. ولكنّ البطاركة الذين أعقبوه استمرّوا بالتنقّل إلى أن قرّر البطريرك ميخائيل الكبير اعتباره مقرًّا بطريركيًّا دائما اعتبارًا منذ ١١٦٦، بالرغم من مكوثه في دير مار برصوم الشهير.

إنّ قائمة أسماء البطاركة الأنطاكيّين الذين تعترف بهم الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة ابتداءً من القديس بطرس إلى القرن العشرين، وردتْ في منشورات أفرام برصوم[٥٥] ونعمة الله دنّو[٥٦] وحديثًا في ما نشره إسحق ساكا[٥٧]، وتعتمد هذه القائمة، خاصّةً بعد فترة سويريوس الأنطاكيّ، على عدّة مصادر كنسيّة، من ضمنها ما نشره ميخائيل الكبير في كتابه عن التاريخ.

حدثتْ خلافاتٌ داخليّة عديدة بين الحين والآخر نتيجةً للتنافس على المنصب البطريركيّ. ومن العوامل التي مهّدتْ لهذه الخلافات كان اتّساع الرقعة الجغرافيّة لأبرشيّات هذه الكنيسة وانتشارها ووقوعها في مناطق كانت ساحةَ حربٍ أو حروب على مرّ قرونٍ عدّة ، كما ذُكر آنفًا. واقترن ذلك بغياب الحماية من قبل السلطة الإداريّة الحاكمة. بل على العكس من ذلك، فإنّ معظم الأبرشيّات كانت في مواقع جغرافيّة ضمن حكم القبائل المحلّيّة المسلمة المتنافرة والتي كثيرًا ما كانت تستغلّ ضعف المسيحيّين لابتزازهم مادّيًّا، ممّا شجّع على الانقسام والطموح الإداريّ على الموقع البطريركيّ. وقد حدث ذلك، على سبيل المثال وليس الحصر، في عهد البطريرك ديونيسيوس التلمحريّ (ت ٨٤٥) صاحب كتاب تاريخ الزمان، والمعروف بأسفاره بمهمّات كلّفه بها كلّ من الخليفتين العبّاسيَّين المأمون والمعتصم، وكذلك في عهد البطريرك ميخائيل الكبير (ت ١١٩٩).

إلاّ أنّ الفترة الرئيسيّة للانقسامات الداخليّة كانت تلك التي بدأتْ عام ١٢٩٢ بعد وفاة فيلكسينوس الأوّل نمرود وانتخاب ميخائيل الثاني بطريركًا. ففي السنة التالية، حدث انقسامٌ في ماردين استغلّه وشجّعَه الحكّام المحلّيّون المسلمون، ممّا أدّى إلى قيام بطريركيّة ثانية باسم ماردين وطور عبدين برئاسة إغناطيوس بدر زاخي ابن وهيب. وبعد وفاته في ١٣٣٦ خلفه البطريرك إسماعيل الماردينيّ الذي حدث في عهده انقسامٌ آخر إلى بطريركيّتين إحداهما لماردين ومقرّها دير الزعفران والأخرى لطور عبدين ومقرّها مديات، إضافةً إلى بطريركيّة أنطاكية التي اتّخذتْ حينئذٍ من سيس الواقعة إلى الشمال من أنطاكية مقرًّا لها، وكان ذلك خلال فترة البطريرك الأنطاكيّ الخامس والثمانين ميخائيل الثاني. وكانت سيس آنذاك عاصمةَ مملكةِ أرمينيا (المعروفة بكيليكيا) والتي كانت قائمةً في الفترة من ١١٩٨ ولغاية ١٣٧٥. وكان العديدُ من السريان الأرثوذكس لا يزالون يسكنون سيس، كما أنّ البطريركيّة حصلتْ على حماية الأرمن خلال فترة وجودها هناك. واستمرّ هذا الانشطار الثلاثيّ حتّى ارتقاء إغناطيوس بهنام الحدلي (١٤١٢–١٤٤٥) الكرسيّ البطريركيّ في ماردين إذ نجح في إنهاء التشرذم جزئيًّا، وذلك بإعادة ضمّ بطريركيّة ماردين إلى البطريركية الأمّ، بطريركيّة أنطاكية التي أُعيدَ مقرُّها إلى دير الزعفران حيث بقيتْ لغاية ١٩٢٣. أمّا بطريركيّة طور عبدين فبقيتْ منفصلةً إلى عام ١٨٣٩ حين انضمّت إلى البطريركية الأمّ.

لقد كان للكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة في عصرها الذهبيّ في القرنين التاسع والعاشر شعبٌ عاش تحت رعاية أكثر من عشرين مطرانيّة ومائة وثلاثة مقرّات أسقفيّة، امتدّتْ رعايتُها وسلطتُها عبر سوريا الكبرى وكيليكيا وقبرص وبلاد ما بين النهرين وبلاد فارس والهند. وكدليلٍ على مدى انتشارها، نشير إلى أنّ البطريرك قورلس التكريتيّ (٧٩٣–٨١٧) رسم ٨٦ مطرانًا وأسقفًا، كما رسم البطريرك ديونيسيوس التلمحريّ (٨١٨–٨٤٥) مائة مطرانٍ وأسقف، ورسم البطريرك يوحنّا

(٨٤٦–٨٧٣) ثمانين مطرانًا وأسقفًا[٥٨]. وكما أفاد برصوم، كان لمفريان المشرق ومقرّه تكريت ثلاثون أبرشيّة في القرن الثاني عشر امتدّت شرقًا إلى أذربيجان في بلاد فارس وإلى حيرات في أفغانستان[٥٩].

ب–١١ علاقة السريان الأرثوذكس مع روما

لم تكن هناك اتّصالاتٌ تُذكر بين السريان الأرثوذكس وروما بعد مجمع خلقيدون إذ عدَّتْ روما المسيحيّين المشرقيّين "منشقّين"، ولهذا لم تُبدِ أيّ تعاطف مع محنهم ووضعهم المتدنّي كذميّين تحت حكم الإسلام. ولم تكن الحملات الصليبيّة التي أوعزتْ بها روما من أجل المسيحيّين المشرقيّين الذين كانوا يعانون الأمرّين تحت حكم السلاجقة الأتراك، بل، حسبما ادّعوا، كانت لحماية الأماكن المسيحيّة التاريخيّة في الأراضي المقدّسة. وكان غزو القسطنطينيّة عام ١٢٠٤ مثالاً على مواقفهم تجاه غيرهم من المسيحيّين.

ولم يكن هناك اتّصالٌ يُذكر يجمع روما مع السريان الأرثوذكس لغاية القرن السادس عشر. وقد برزتْ حالةُ اتّصال تستحقّ الذكر، وذلك عندما قامت الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة في عهد البطريرك عبدالله الأوّل (١٥٢١–١٥٥٧) بإيفاد المثقّف موسى الماردينيّ إلى أوروبّا عام ١٥٤٩ وبحوزته نسختان من مخطوطات العهد الجديد بالسريانيّة لغرض طباعتها. وبعد تأخير طويل بسبب إصرار روما على الاستحصال على إعلانِ إيمانٍ من البطريرك، فشل موسى في مهمّته التي جاء من أجلها. ولكنّ روما عرضتْ عليه إعادةَ رسامتِه كاهنًا كاثوليكيًّا ولكنّه رفض ذلك. وعلى إثر ذلك، غادر موسى روما ناشدًا العون في أقطار أوروبّا الأخرى لتحقيق مهمّته. وفي نهاية الأمر، حصل موسى على هذا العون في فيينا إذ تمّت طباعةُ المخطوطات المذكورة عام ١٥٥٥. ولدى عودة موسى إلى ماردين، رسمه البطريرك نعمة الله (١٥٥٧–١٥٧٦) خليفةَ البطريرك عبدالله الأوّل مطرانًا.

أمّا البطريرك نعمة الله الذي كان ضليعًا في العديد من العلوم، خاصّةً الفلك، فقد وقع في معضلةٍ مع الحاكم العثمانيّ المحلّيّ، اضطرّتْهُ إلى ترك موقعه البطريركيّ والهروب تحت طائلة الإعدام. فوصل روما، وبعد مقابلة البابا غريغوري الثالث عشر (١٥٧٢–١٥٨٥) بقي في روما وساهم استنادًا إلى رصانة معرفته بعلم الفلك في تطوير التقويم الغريغوريّ[٦٠].

إنّ العلاقةَ السلبيّة، ولئن كانت لا تزال في حينه خاليةً من العداء المباشر، اتّجهتْ بعدئذ نحو الأسوأ وتطوّرتْ إلى عداءٍ مباشر من قبل روما نحو الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة، وذلك خلال منتصف القرن السابع عشر عندما ظهر عبد العال أخيجان على مسرح الأحداث. وكان أخيجان سريانيّا أرثوذكسيًّا من ماردين وتحوّل إلى الكثلكة على يد مبشّرين كاثوليك في لبنان. وبعد أن استلم البركة من روما والتشجيع الفعليّ من فرانسوا بيكيه، القنصل الفرنسيّ في حلب، رسمه البطريرك المارونيّ مطرانًا كاثوليكيًّا على السريان الأرثوذكس في حلب عام ١٦٥٦ باسم أندراوس. وعندما توفّي البطريرك السريانيّ الأرثوذكسيّ في ١٦٦٢، استخدمتْ فرنسا نفوذها السياسيّ لدى الباب العالي لتعيين أخيجان بطريركًا على الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة. وصادق البابا إقليمس التاسع على ذلك عام ١٦٦٧ وهكذا نشأتِ الكنيسة السريانيّة الكاثوليكيّة التابعة لروما. إنّ الولوج في تفاصيل تلك الأحداث هو خارج منظور هذا الكتاب ولكنّ العداء الذي حصل بين الجانبين كان في بعض الحالات مُزريًا ومخزيًا، على حدّ وصف عزيز عطيّة[٦١].

وأعقبتْ وفاةَ أخيجان عام ١٦٧٧ فترةٌ من عدم الاستقرار تمكّنت في نهايتها الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة من استعادة السيطرة على شؤونها. وبقيت الرئاسة في الكنيسة السريانيّة الكاثوليكيّة الجديدة شاغرةً نحو ثمانين عامًا، وذلك لحين ظهور ميخائيل جروة عام ١٧٨١ على مسرح الأحداث. فقد كان ميخائيل جروة مطرانًا على

الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة في حلب، وانتقل وهو في ذلك المنصب إلى المعتقد الكاثوليكيّ وكرّر محاولةَ أخيجان الاستيلاء على المقرّ البطريركيّ للسريان الأرثوذكس وإخضاعه لسيطرة روما. وتقع التفاصيل المؤسفة لما حدث على أرض الواقع خارج إطار هذا الكتاب. ومع أنّ محاولتَهُ فشلتْ إلاّ أنّها كانت انطلاقةً جديدةً للتحوّل إلى الكثلكة (انظر الفصل الثاني).

وقد ألقتِ الدراساتُ الحديثة الضوءَ على التأثيرات السلبيّة العميقة التي أنتجَتْها تلك الأفعالُ على العلاقات بين أفراد الشعب السريانيّ الذي عاش كعائلة واحدة خلال كافّة مراحل التاريخ الطافحة بالمعاناة[٦٢]. ومن المناسب إدراج ما قاله أوماهوني[٦٣]، أحد الكتّاب المتخصّصين بهذا الصدد مؤخّرًا:

> في عام ١٩١٣، تحوّل عددٌ من مطارنة السريان الأرثوذكس إلى الكثلكة، ولكنّ الآلام التي عاشتها سائرُ المجتمعات الناطقة بالسريانيّة بدون تمييز في الحرب الأولى تعطي مثالاً قاسيًا يؤكّد سخافة الاقتناص بين المسيحيّين أنفسهم[٦٤].

وقبل إنهاء هذه الفقرة من الموضوع، من المناسب والمفيد الذكر أنّ خزائن الوثائق في الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة تشير إلى أنّه وبالرغم من روح الشقاق التي كانت قائمة بين الكنيستين السريانيّة الأرثوذكسيّة وكنيسة روما، فإنّ نوعًا من التحاور كان قائمًا بين الحين والآخر، بين دير الزعفران والفاتيكان. وتتضمّن تلك الوثائق رسالةً من البطريرك[٦٥] إغناطيوس جرجس الثالث إلى البابا بيوس السادس ومجمع انتشار الإيمان جوابًا عن رسالة موجّهة إليه مؤرّخة في أيلول ١٧٧٦.

ت- الاتّجاهات حول كتابة التاريخ المسيحيّ في الشرق الأوسط

لم يكن للكتّاب الغربيّين اهتمامٌ ملحوظٌ بدراسة المسيحيّة المشرقيّة قبل القرن الثامن عشر. وقد تزامنتْ بدايةُ التحوّل والاهتمام النسبيّ مع التطوّر الجغرافيّ – السياسيّ

في أوروبّا والإمبراطوريّة العثمانيّة. والاهتمام المحدود الذي كان موجودًا قبل تلك الفترة، كان مقتصرًا على الموضوعات اللاّهوتيّة والطقسيّة والعلوم المتعلّقة بآباء الكنيسة. وحتّى خلال الفترة الصليبيّة التي حدث فيها اتّصالٌ مباشرٌ بين الصليبيّين والمسيحيّين المشرقيّين، بقيتِ المسيحيّةُ المشرقيّة موضعَ اهتمامٍ لا يُذكَر نسبةً للأهداف الرئيسيّة لذلك الغزو.

وعندما نشأ هذا الاهتمام المتأخِّر ابتداءً من القرن الثامن عشر، كان ذلك لتحقيق هدفين: التبشير الكنسيّ الغربيّ بين المسيحيّين المشرقيّين، وتلبيةً لاهتمام بعض الرحّالة في استكشاف هذه المناطق. ولم تكن أهداف المبشّرين البحثَ غير المتحيّز عن تاريخ مسيحيّي المشرق بل كانوا مبعوثين بهدف تغيير المسيحيّة المشرقيّة إلى المعتقدات والممارسات الدينيّة الغربيّة. واقترن هذا الهدف بأهداف سياسيّة برزتْ لتخدمَ المصالح الأوروبيّة وكانت فرنسا رائدةً في هذا العمل المزدوج الأهداف والتحقت بريطانيا بهذا النهج في القرن التاسع عشر وكذلك فعلتْ كلّ من روسيا وألمانيا قبيل نهاية ذلك القرن.

وإذا ما انتقلنا إلى المفهوم الأوسع لدراسة تاريخ مسيحيّي المشرق وكنائسهم، فمن المفيد الإشارة إلى دراستين تضعان معًا الخطوط العريضة للعوامل التي تحكّمت في مدى الاهتمام بهذا التاريخ في الماضي والحاضر. في الأولى يلقي العلاّمة سباستيان بروك الضوءَ على العوامل المتعلّقة بنظرة المسيحيّين الغربيّين التقليديّة إلى المسيحيّة المشرقيّة على أنّها منشقّة جزءًا أو كلًّا عن المبادئ المُقرَّة في مجامع القرن الخامس، ممّا أدّى إلى ضعف اهتمامهم بتاريخ هذه المسيحيّة[٦٦]. أمّا الدراسة الثانية فهي تلك التي قدَّمَتْها لورا روبسن عن المسيحيّة في العالم العربيّ الحديث في إطار يستمدّ آفاقَه من نظرة عالميّة موسّعة[٦٧].

يلفت بروك اهتمامَنا إلى الصفات الأساسيّة للمسيحيّة المشرقيّة وهي أنّ تقليدها مستمدٌّ من جذورها الساميّة التي منها نمتْ الشاعريّة فزيّنتِ التعبيرَ الدينيّ في كنائسِها وكانت وسيلةً اتّبعَتْها في التعبير عن ألوهيّةِ المسيح وخصائص تلك الألوهيّة، فضلًا عن الرهبنة والنهج العلاجيّ للتكفير عن الذنب الذي كثيرًا ما ينعكس في طقسها الكنسيّ. ويُذكِّرُ بروك القارئ بأنّه:

> بالرغم من أنّ جميعَ كتبِ العهد الجديد كُتبتْ باليونانيّة، فإنّ المسيحيّة نشأتْ في وسطٍ يتحدّث الآراميّة وأنّ اللّغة التي تحدّثَ بها المسيح مع تلاميذه كانت آراميّة، وهي حقيقةٌ كانت غائبةً عن مسامع الناس إلى حين مشاهدتهم فيلم الممثّل مل غِبسُن "آلام المسيح" (The Passion of the Christ)[٦٨].

ويعزو بروك هذا الإهمال للحقائق التاريخيّة حول المسيحيّة السريانيّة إلى ثلاثة أسباب: الأوّل أنّ المصدر الأوّل لتاريخ المسيحيّة، عدا الكتاب المقدّس، يرجع إلى أوسابيوس القيصريّ في أوائل القرن الرابع، إذ انفردَ أوسابيوس بوصف التاريخ المسيحيّ ضمن الإمبراطوريّة الرومانيّة آنذاك مهملاً مسيحيّة المشرق مع أنّه كان مطرانًا على قيصريّة فلسطين. وقد حذا جميعُ المؤرِّخين الأوروبيّين حذوه بشكل رئيسيّ[٦٩]. وامتدادًا لذلك النهج، فإنّ العالم الغربيّ، مع اعترافه بأنّ الشرق كان موطنَ نشوء المسيحيّة، اعتبرَ أنّ المسيحيّة تنحصرُ في تقليدين، أحدهما لاتينيّ في الغرب الأوروبيّ، والثاني يونانيٌّ في الشرق الأوروبيّ[٧٠]، مهمِلين بذلك المسيحيّة المشرقيّة، التي فيها نشأتِ المسيحيّةُ والتي شملتْ أيضًا المسيحيّة المشرقيّة في الإمبراطوريّة الساسانيّة. وما عزّز ذلك التباعد، هو قرارات مجمع خيلقدون سنة ٤٥١م التي رفضَتْها المسيحيّةُ المشرقيّة. فأصبح المسيحيّون المشرقيّون في أنظار اللاتين واليونانيّين انفصاليّين، إن لم يكونوا "هراطقة"[٧١] وهنا يكمن السبب الثاني. وكما يقول بروك:

فإنّ تلك النظرة كانت هي السائدة في الغرب اللاتينيّ في القرن السادس عشر وفي القرون اللاحقة، عندما برز كهنوت كاثوليكيّ مشرقيّ بصيغة دُعيتْ بالكنيسة الكلدانيّة في منتصف القرن السادس عشر وكهنوت سريانيّ كاثوليكيّ، وطقوس كاثوليكيّة لمسيحيّين مشرقيّين آخرين في القرون اللاّحقة[٧٢].

وثالثًا، وأخيرًا، يعزو بروك إهمالَ الغرب لتاريخ المسيحيّة المشرقيّة إلى الغزو والحكم العربيّ للمنطقة، الذي حلّ محلّ الحكمين البيزنطيّ والساسانيّ، ممّا خلق حدودًا جغرافيّةً أضافتْ عاملاً آخر إلى انفصال المسيحيّين المشرقيّين عن المسيحيّين الغربيّين. كما يشير بروك إلى التأثير السلبيّ الذي تركَتْهُ الحروبُ الصليبيّة على مصير المسيحيّين معزّزًا رأيه بما جاء في كتابَين سبقتْ الإشارة إليهما، هما تاريخ ميخائيل الكبير وتاريخ الرهاويّ المجهول. فالاتّصالُ بين المسيحيّين المشرقيّين وروما بقي محدودًا واقتصرَ بشكل رئيسيٍّ على الموارنة.

أما لورا روبسن فقد عالجتْ هذا الموضوعَ بنظرةٍ ركّزتْ فيها على جوانب برزتْ في القرن العشرين، وفيها أوضحتْ أنّ المؤرِّخينَ المختصّين بالعالم العربيّ الحديث جعلوا من الإسلام المرتكز الأساسيّ لتعريف شخصيّة هذه المنطقة وكانوا متردّدين حول البحث في دور المسيحيّين في التطوّر الحضاريّ للمنطقة[٧٣]. فإنّهم اعتبروهم هامشيّين وضحايا للهيمنة الإسلاميّة الموروثة من الماضي البعيد، ناهيك عن خلافاتهم المذهبيّة التاريخيّة التي لم يشأ الباحثون الولوج فيها. فضلاً عن ذلك، نُظِر إلى المسيحيّين المشرقيّين عمومًا، في رأي روبسن، كعملاء للقوى الغربيّة التي ارتبطوا بها دينيًّا وسياسيًّا منذ العهد العثمانيّ. وممّا عزّز ذلك الرأي إعلان بعض الدول الغربيّة نفسها، وفي مقدَّمِها فرنسا، حاميةً للمسيحيّين المشرقيّين الذين ارتبطوا بالكنيسة الكاثوليكيّة في القرن التاسع عشر، ممّا رسّخ الاعتقاد بأنّ هؤلاء المسيحيّين المشرقيّين لم يكونوا سوى محطّةً لترويج مصالح الغرب الإمبرياليّة، وليسوا بمكوّنٍ شرقيّ أصيل

يستحقّ الانتباه بذاته. ولا شكّ فإنّ هذه نظرةٌ تنطوي على شيءٍ من التطرّف، لكنّها مهمّة لفهم مسار البحث التاريخيّ لمجمل المنطقة.

ويمضي مؤرِّخ آخر يُدعى بروس ماسترز وهو مختصّ بالتاريخ العثمانيّ، في عرض وجهة نظر أخرى، فيقول:

> إنّ إدخال المسيحيّين في صلب أيّ برنامج أبحاثٍ قد يخدم عن غير قصدٍ أغراضَ أولئك الذين يؤيّدون سياسةَ التطرّف الطائفيّ، في منطقةٍ تشكو من الجدل بهذا الخصوص. لذلك، فحتّى الاعتراف بوجودِ فئاتٍ دينيّة منفصلة في العالم العربيّ في الزمن العثمانيّ، تمّ تجنّبه بصورة ذكيّة في الأدبيّات التاريخيّة[٧٤].

إنّ هذه الطروحات مع تباين منطلقاتها توضح حقيقةَ ضعفِ الاهتمام في التاريخ الحديث بالتدوين غير المنحاز لتاريخ كنائس المشرق، خاصّةً القديمة منها. علمًا أنّ العوامل التي أثّرتْ إيجابيًّا في إحياء الدراسات حول مسيحيّة الشرق الأوسط وتاريخها هو الانفتاح الذي حصل بين المسيحيّين المشرقيّين والغربيّين[٧٥] في النصف الثاني من القرن العشرين، على أثر المجمع الفاتيكانيّ الثاني الذي انعقد في الفترة ما بين ١٩٦٢–١٩٦٥ وفيه بدأت مبادرةُ روما للانفتاح على المسيحيّين الآخرين عمومًا، الأمر المشجِّع الذي أمّن جوًّا مسكونيًّا أساسُه قبولُ الآخر بروحيّةٍ أتاحتِ الفرصةَ لتفهُّمِ واتّساع العوامل المشتركة وتسليط الضوء على ضآلة الاختلافات. وقد أعقبَ ذلك تأسيسُ مؤسّسة "من أجل الشرق" (برو أورينتي) التي اهتمّتْ بشكلٍ خاصّ بدراسات مشتركة تخصّ مسيحيّي الشرق الأوسط، وكذلك مجلس كنائس الشرق الأوسط الذي تأسّس عام ١٩٧٤ لدعم الحوار بين كنائس الشرق الأوسط عامّةً. وكان من بين ثمار هذا المجلس عقدُ مؤتمرٍ شارك فيه باحثون من مختلف الكنائس الشرق أوسطيّة ونُشرتْ أبحاثُه بالعربيّة عام ٢٠٠٢ وبالإنكليزية عام ٢٠٠٥.

ث- الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة في كتابات القرنين التاسع عشر والعشرين

لقد وردتْنا جوانب من تاريخ الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة في القرن التاسع عشر عن طريق الرحّالة الأجانب والمبشِّرين وممثِّلي البعثات الدبلوماسيّة. ونظرًا لصعوبة ظروف التنقّل بسبب المحاذير الأمنيّة، كانت الدراسات حول ظروف المجتمع الكنسيّ محدودةَ الأفق والعدد. كما أنّ الاهتمامَ بها كان أقلّ شأنًا ممّا هو عليه مع مجتمعاتٍ كنيسة المشرق التي كانت أوفر عددًا وأهمّيّةً من الناحية الاستراتيجيّة السياسيّة، العامل الذي كان يشكّل محورَ اهتمامِ الدول الأوروبيّة الموفِدَة للرحّالة والمبشّرين. ومع ذلك فقد ظهرَ تقريران مهمّان بشأن هذه الكنيسة ومجتمعاتها: الأوّل كتبه هوراشيو ساوثكيت، كاهنٌ في الكنيسة الأسقفيّة الأمريكيّة، والآخر كتبه أوسلد پاري من جامعة أوكسفورد الذي جاء مندوبًا لتقصّي الحقائق لمصلحة الكنيسة الإنكليزيّة. قضى ساوثكيت عدّة أشهرٍ في عام ١٨٤١ متنقّلاً بين مختلفِ المدن والمجتمعات والأديرة[٧٦] في العراق وفي بلاد الأناضول. وبعد ما يقربُ من ٥٠ عامًا، قام پاري بزيارةٍ أكثر تعمّقًا خاصّةً بالنسبة إلى منطقة طور عبدين، إضافةً إلى المدن المهمّة، الموصل وماردين والمناطق المحيطة بهما[٧٧]. وكانت زيارةُ ساوثكيت المشار إليها آنفًا هي الثانية له إذ سبقَتْها في عام ١٨٣٨ زيارةٌ ذات طابع أوسع، شملتْ أيضًا المناطق التي كانت تقطنها المجتمعات الأرمنيّة في الأناضول وشمال غرب إيران[٧٨].

جـ- التوجّهات في الدراسات الحديثة ونتائجها

جـ-١ الدراسات حول السريانيّة الأرثوذكسيّة من منظار الهويّة

برزَ موضوعُ الهويّة في الدراسات الحديثة كعنصرٍ أساسيٍّ عند النظر في الكيان التاريخيّ للشعوب والمؤسّسات. وبذلك، أصبح تحديدُ الهويّة سعيَ العديد من الدراسات الحديثة حتّى بالنسبة لكنائس مشهودٍ لها بالقِدم.

وبرزتْ دراساتٌ عديدة متعمّقة حول موضوع هويّة الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة خلال القرن العشرين. وكان من أهمّها تلك التي قام بها نعمة الله دنّو ونشرها في الموصل عام ١٩٤٩، وكانت الثانية تلك التي نشرها البطريرك أفرام برصوم عام ١٩٥٢. وقد استهدفتِ الدراسةُ الأولى رفضَ تسمية "اليعقوبية" التي كانت واسعة الانتشار على مدى التاريخ، منذ قيام يعقوب البرادعي بإعادة تعزيز موقع الجناح الرافض لقرارات مجمع خلقيدون ٤٥١، كما مرّ ذكره. وأوضحتْ دراسةُ نعمة الله دنّو التي اعتمدتْ على مصادر متعدّدة، سريانيّة أرثوذكسيّة، تركيّة رسميّة، قبطيّة، يونانيّة وكاثوليكيّة، أنّ هويّةَ الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة تحدّدتْ تاريخيًّا بثلاثة عناصر: كونها سريانيّة وكونها أرثوذكسيّة وكونها تنتمي إلى الكرسيّ الأنطاكيّ. وأوضح المؤلِّفُ أنّ صفة "سريانيّة" تعكس حقيقةَ اللّغة والتراث الكنسيّ وكذلك الخلفيّة الساميّة لهذه الكنيسة المشرقيّة ومنتسبيها. وصفة "أرثوذكسيّة" تشير إلى "المسيحيّة الميافيزيتيّة"[٧٩] وتعبّر عن عقيدتِها بخصوص طبيعة المسيح. أمّا الصفة "أنطاكيّة" فتعكس انتماءها المستمرّ إلى مدينة أنطاكية على مدى ألفيْ سنة، منذ تأسيس ذلك الكرسي على يد بطرس الرسول.

أمّا الدراسة الثانية فقد أظهر فيها البطريرك أفرام برصوم العنصرَ الآراميّ للسريان الأرثوذكس بشواهد تاريخيّة بعضها كتابيّ وأكثرها من مصادر تاريخيّة أخرى[٨٠]. ويبدو أنّ الدراسة التي قدّمها برصوم كانت لمعالجة موضوع الهويّة الذي برز بين المجتمعات السريانيّة الأرثوذكسيّة التي هاجرت إلى الأمريكيّتين في مستهلّ القرن العشرين وإلى منتصف ذلك القرن.

وموضوع هويّة المسيحيّين السريان الغربيّين لقي أيضًا اهتمامًا من خلال دراسة متخصّصة تمّت في جامعة لايدن في هولندا ونشرت عام ٢٠٠٩[٨١]. وقد انصبّ البحث في هذه الدراسة على تحليل الدلائل على نشوء هويّة جماعيّة للسريان

الأرثوذكس من خلال التراث الفكريّ والفنيّ المعماريّ لهذه الجماعات أو الشعب، في الفترة الممتدّة من مجمع خلقيدون في ٤٥١ ولغاية سنة ١٣٠٠. إضافةً إلى ذلك، عزّز هيرمان توله الدليلَ التاريخيَّ عن هويّة هؤلاء المسيحيّين بفحصه التراث الفكريّ الخاصّ بديونيسيوس ابن الصليبيّ ويعقوب شكّو وغريغوريوس ابن العبريّ[٨٢].

وتوصّل برنامج البحث في لايدن إلى عددٍ من الاستنتاجات الجديرة بالاهتمام، ومنها أنّ هويّة السريان الأرثوذكس تطوّرتْ من هويّة دينيّة، بعد مجمع خلقيدون، إلى هويّة مبنيّة على أساس مجتمعيٍّ اكتسب مع الوقت طابعًا عرقيًّا. وقد لاحظ هؤلاء الباحثون أنّه لم يكن بين الناطقين بالسريانيّة من الميافيزيتيّين في بادئ الأمر هويّة اسميّة تعبّر عن مجتمعهم، وأنّهم حتّى بدايات القرن السادس، كانوا لا يزالون يأملون بالوحدة مع أولئك الذين تبنّوا المذهب الرسميّ للإمبراطوريّة البيزنطيّة. وفي هذا المجال، يعتقد الباحث فان رومبي بأنّ البرادعي نفسه الذي أعاد تنظيم الكنيسة في القرن السادس، كان يأمل بأن يكون ذلك الإجراء مؤقّتًا لحين التوصّل إلى اتّحادٍ مقبول مع الخلقيدونيّة[٨٣]، وأنّ أيّ ارتباطٍ مجتمعيّ كان انعكاسًا لوحدة جغرافيّة أكثر منها عرقيّة. وأوضح البحث المذكور أنّ لسياسةِ التعسّف والاضطهاد التي اتّبعها البيزنطيّون أثرًا مهمًّا في إنشاء الهويّة المستقلّة. وممّا أظهرَتْه تلك الدراسة أيضًا أنّ الحركة الميافيزيتيّة ضمن الفترة من ٤٥١ ولغاية ٦٥٠ كانت تعبّر عن نفسها بلغتين، وأنّ المصادر التفسيريّة كانت ميّالة إلى استعمال اللّغة اليونانيّة. لكن خلال الفترة اللاحقة (من ٦٥٠–١٠٠٠) وما بعدها ضمن الفترة الإسلاميّة، ازداد ابتعادُ الميافيزيتيّين عن التأثير البيزنطيّ وازداد التأكيد على التراث السريانيّ الذي أصبحَ شعارَهم المميَّز. لذا وكما يقول سباستيان بروك، فإنّ التراث السريانيّ جاء وريثًا لثلاث حضارات: آراميّة (أو حضارة ما بين النهرين)، إغريقيّة – رومانيّة وعبريّة[٨٤]. وممّا أوضحتْهُ دراسةُ لايدن أنّه بينما كانت معالمُ الهويّة العرقيّة جميعها ماثلة، فإنّ العنصر المبنيَّ على المعتقد الدينيّ احتلّ الموقع المركزيّ في الهويّة[٨٥].

إنّ المؤلّفات التاريخيّة والعقائديّة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر المعروفَين بعصر النهضة السريانيّة، أعطتْ دليلاً ومفهومًا للتطوّرات التي كانت تحدث أثناء تلك الفترة بتأثيراتها الخارجيّة المتمثّلة بالوجود البيزنطيّ والحروب الصليبيّة، والاختلاف العقائديّ التقليديّ بين السريان الشرقيّين والغربيّين، كلّ ذلك في جوٍ إسلاميّ أخذ يتغيّر مع بروز التأثير التركيّ. وقد أدّتْ هذه العوامل مجتمعةً إلى تعزيز مفهوم الهويّة السريانيّة الأرثوذكسيّة كهويّة دينيّة وعرقيّة. وبرز هذا المفهوم من خلال كتابات ميخائيل الكبير وابن الصليبيّ وابن العبريّ. واستمرّ هذا الفهم للهويّة على مدى القرون اللاحقة، إلاّ أنّه ومع بداية القرن العشرين، برز عاملٌ إضافيٌّ جديد لمفهوم الهويّة، نتيجةً للتغيّرات الاجتماعيّة والسياسيّة التي اجتاحتِ المنطقة، وبرزَ العامل الآشوريّ كأحد عناصر الهويّة. وقاد هذا التوجُّهَ شخصيّتان مثقّفتان هما نعّوم فائق وآشور يوسف اللذان عاشا خلال فترة اضطرابٍ سياسيّ دخلتْ فيها مفاهيم وآمال سياسيّة واجتماعيّة في العديدِ من المجتمعات المسيحيّة.

وكان ممّن درسوا تلك الفترة مؤخّرًا بنيامين تريغونا–هراني الذي درس بشكلٍ خاصّ الاهتماماتِ السياسيّة والصحفيّة لدى نعّوم فائق وآشور يوسف[٨٦]. وبيَّنَ أنّ هدفهما كان في بادئ الأمر دعم الكنائس السريانيّة في مسعاها للاستقلال عن التأثير الأرمنيّ عليها بموجب نظام الملّة الذي كان لا يزال قائمًا بصيغةٍ أو بأخرى. وإنّ التوجُّهَ الأوّل كان لدعم مبدأ العثمانيّة لحماية الشعب السريانيّ من التطرّف الأرمنيّ أو الاعتداء الكرديّ، ولكنّ الأمرَ ما لبث أن تغيّر بعد أن أعلنتْ جمعيّة الاتّحاد والترقّي عن أهدافها العرقيّة المتطرّفة وتفضيلها للعنصر التركيّ على حساب الآخرين[٨٧]. ويرى هراني أنّه نتيجةً لذلك، جرى تحوّلٌ في التوجّه نحو الهويّة الآشوريّة، خاصّةً بين المهاجرين إلى الأمريكيّتين في العقود اللاحقة ويبدو أنّ ذلك التحوّل هو الذي دفع أفرام برصوم للردّ على مفهوم الهويّة الآشوريّة عام ١٩٥٢.

على أنّ مفهوم الهويّة اكتسبَ أهمّيّةً متزايدة بين المهاجرين من تركيا إلى أوروبا الغربيّة منذ منتصف القرن العشرين، وأحدث انقسامًا عميقًا بين تسميتين سريانيّة وآشوريّة. وكتبتْ نورس عطّو[٨٨] التي شاركتْ في فريقٍ بحثيّ في جامعة لايدن الآنفة الذكر، كتابًا تعمّقتْ فيه بتحليل أبعاد هذا الموضوع ونتائجه، فدرستْ أوضاعَ المهاجرين السريان في أوروبّا وبشكلٍ خاصّ في السويد وألمانيا وهولندا. ولم يشأ هؤلاء أن يعيشوا تحت تسمية أتراك أو عرب في بلاد المهجر، بل أرادوا الاحتفاظ بتاريخهم. وبينما كان الانتماءُ التاريخيّ في أرض الوطن مضمونًا من خلال المحور الدينيّ الذي كان هو وحده أساس الهويّة في تلك البلاد، وجدوا منفذًا آخر لإظهار الهويّة في أوروبّا، وذلك من خلال المنظور العرقيّ الوطنيّ الذي ابتغوا أن يجدوا من خلاله حلًّا لمحنتهم المستمرّة عبر الأجيال، بعد أن عاشوا "كأسرى في أرض أوطانهم وأصبحوا كيتامى في أرض المهجر". لكنّ البحثَ عن هويّة غير الهويّة الدينيّة نتجَ عنه انقسامٌ بين من سمّوا أنفسَهم سريانًا ومن سمّوا أنفسهم آشوريّين، وهو انقسام ربّما كان على أشدّه في ثمانينيّات القرن الماضي إلاّ أنّه لا زال ماثلاً وربّما بدرجةٍ أقلّ حدّة.

وفي جهودهم لإبراز الوحدة الوطنيّة وتنميتها، قدّم الناشطون "الآشوريّون" شعاراتٍ وطنيّة مُستحدثة كانت في الغالب إعادةَ صياغةٍ للشعارات التقليديّة مع الإبقاء والتأكيد على التراث اللغويّ والموسيقيّ والشعبيّ الذي كان قد أبرزه الوطنيّون مثل نعّوم فائق وآشور يوسف. وتنهي عطّو دراستها المستفيضة بالاستنتاج التالي:

> إنّ مفهوم "الغربة" الذي يشعر به "الآشوريّون/السريان" في بلاد الشتات مبنيٌّ في الأساس على *التخيّل الاجتماعيّ* لوجود أرض وطن، إذ لا معنى لمفهوم الغربة بدون مفهوم أرض الوطن ... ويخلقُ ذلك التخيّلُ لوجود وطنٍ *أسطورةَ* شعبٍ موحّد، يعيش في الواقع مُفرَّقًا في الشتات. ويمكن أن يُنظر إلى ذلك كلّه كمحاولةٍ لتحويل *أسطورةٍ*

إلى *تخيّل اجتماعيّ* يساعد على الاستمرار في الحياة من خلال التشديد على جملةٍ من الأفكار المشتركة[٨٩].

ومن بين الدراسات حول موضوع الهويّة، نَشَرَ وليام تايلر عام ٢٠١٣ كتابًا من منطلقٍ يختلف تمامًا عمّا جاء أعلاه إذ بحث الحوارَ الداخليّ في الكنيسة الأنكليكانيّة في الفترة ١٨٩٥–١٩١٤[٩٠]، بما عُرف بحركة أكسفورد التي كانت تدّعي استمراريّة الكهنوت اللاتينيّ الأنكليكانيّ من فترة آباء الكنيسة في القرون الأولى، الأمر الذي رفضَتْهُ روما بمنشورٍ من البابا ليو الثالث عشر صدر عام ١٨٩٦، أعلنَ فيه بأنّ كافّة الرسامات الكهنوتيّة الأنكليكانيّة لاغية. وحيث إنّ نوعًا من العلاقات بين الكنيستين السريانيّة الأرثوذكسيّة والأنكليكانيّة كان لا يزال قائمًا آنذاك على أثر زيارة البطريرك بطرس الثالث لإنكلترا في ١٨٧٤/ ١٨٧٥، فقد ارتأتِ الكنيسةُ الأنكليكانيّة تقويةَ العلاقة مجدّدًا مع الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة لتعزيز[٩١] موقفها الكهنوتيّ التاريخيّ المذكور. واعتبر تايلر أنّ اهتمامَ كنيسة إنكلترا بهذا الحوار كان جزءًا من المحاولات الجارية آنذاك للحصول على الاعتراف الكهنوتيّ بها من قبل الكنائس الأرثوذكسيّة واعتبارها كنيسة "شقيقة لها". وكان حوارٌ قديمٌ قد تمّ بين الكنيستين خلال زيارة البطريرك عبدالله للندن في عام ١٩٠٨/١٩٠٩ إلاّ أنّ التواصل بين الكنيستين كان متواضعًا ويخضعُ لمصالح الحكومة البريطانيّة، إذ كانت الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة خارج نطاق اهتماماتها. ولكنّ الحدثَ المذكور وما تمخّض عنه يشيران إلى استقلاليّة الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة بالرغم من صغر حجمها. هذا وتمّت مناقشةُ ما جاء في كتاب تايلر، في الفصل الخامس.

جـ–٢ الإبادة السريانيّة "سيفو" والدراسات المتّصلة بها

لفتتِ الأحداثُ المأساويّة التي أصابتِ السريان الأرثوذكس ما بين عام ١٨٩٥ ونهاية الحرب العالميّة الأولى اهتمام باحثين عدّة خاصّة مع اقتراب الذكرى المئويّة الأولى

لأحداث سيفو المفجعة. وفضلًا عن الدراسات التقليديّة التي تركها عبد المسيح قره باشي وإسحق أرملة والآباء الدومنيكان وغيرهم، برزت دراسات موسّعة لكل من گونت ودو كورتوا (انظر الفصل الخامس).

د- المصادر الأرشيفيّة

في ما يلي المصادر الأرشيفيّة الرئيسيّة التي تمّ الرجوع إليها عند إجراء هذه الدراسة.

د-١ أرشيف دير الزعفران وكنيسة الأربعين شهيدًا في ماردين

كان دير الزعفران المقرّ البطريركيّ للسريان الأرثوذكس منذ القرن الثالث عشر لغاية بداية القرن العشرين ويحتوي على الوثائق الكنسيّة خلال هذه الفترة الطويلة. لكن وبالنظر لتكرار غارات الأكراد وسرقاتهم عبر العصور فقد فُقدت معظم المحتويات من كتبٍ ووثائق[٩٢].

ولغرض إجراء هذه الدراسة، حصل المؤلّفُ على موافقة خاصّة من البطريرك الراحل إغناطيوس زكّا عيواص طيّب الله ثراه للدخول إلى مكتبة الدير واستنساخ الأرشيف. ووثائق الأرشيف الذي بقي في دير الزعفران مخزونة بصورةٍ غير مفهرسة في رُزمٍ يتَراوحُ سمكُها بين ٢-٤ إنش. بينما موادّ الوثائق في ماردين محفوظةٌ بشكلٍ مجلَّدٍ أُعِدّ تحت إشراف المطران يوحنا دولباني (ت ١٩٦٧). هذا وقمتُ شخصيًّا بتصوير هذه الوثائق في تمّوز ٢٠١٠ ضمن فريقٍ ضمّ أيضًا جورج كيراز وأفرام إسحق. وسبقَ ذلك تصويرُ وثائق ضمن المجموعة نفسها، في عامي ٢٠٠٥ و٢٠٠٧ من قبل فريقٍ برئاسة جورج كيراز. وقد تضمّن العمل تصوير زهاء تسعة عشر ألف وثيقة.

د–٢ الأرشيف الشخصيّ للبطريرك أفرام برصوم في بطريركيّة السريان الأرثوذكس في باب توما - دمشق

إنّ الوصول إلى هذه الوثائق، كان مرّةً أخرى بلطف وموافقة غير مسبوقة من البطريرك الراحل إغناطيوس زكّا عيواص. وكانت الوثائق عند تصويرها في حزيران وتمّوز ٢٠٠٩ في حفظٍ مؤقّتٍ بسبب عمليّات الصيانة والتجديد التي كانت جاريةً آنذاك. وهي سبق ونُقلت من حمص التي كانت مقرَّ البطريركية ما بين عام ١٩٣٣ و١٩٥٧، لكن العديد منها فُقِد على مرّ السنين ممّا أدّى أيضًا إلى إرباك نظام التصنيف الذي كان قد نظّمه البطريرك إغناطيوس أفرام برصوم. ومع أنّ الصور المأخوذة كانت عديدةً إلاّ أنّها لم تضمّ جميع الوثائق الموجودة في الأرشيف، غير أنّها شملت أيضًا وثائق خارجة عن نطاق الدراسة الحاليّة.

د–٣ أرشيف دير القدّيس مرقس في أورشليم

استنادًا إلى تقاليد الكنيسة الأرثوذكسيّة، فإنّ هذا الدير هو الموقع الذي شهد الاحتفال بالعشاء الربّاني وحدث فيه لقاء التلاميذ في عيد العنصرة. برز الاهتمام بموادّ الأرشيف في هذا الدير بسبب قيمته التاريخيّة وخاصّة في أواخر العهد العثمانيّ، حيث كان مقرًّا بطريركيًّا مؤقّتًا للبطريرك عبدالله والبطريرك الياس الثالث. ومرّةً أخرى، تمّ الوصول إلى هذه الوثائق بموافقة البطريرك إغناطيوس زكّا عيواص وبالتسهيلات التي قدّمها المطران مار سويريوس ملكي مراد النائب البطريركيّ في القدس والأردن والربّان شمعون جان. ولدى زيارتي للدير في تموز ٢٠١٣ وجدتُ أنّ العديد من موادّ الأرشيف الأصليّة في هذا الدير كانت قد نُقلت إلى أرشيف باب توما. وشملت الموادّ التي تمّ تصويرها ٦٨٥ وثيقةً يخصّ معظمها الفترة من ١٩٢٠–١٩٤٠.

د–٤ مخطوطة البطريرك أفرام برصوم عن تاريخ الأبرشيّات السريانيّة

إنّها مخطوطة مسوّدة مؤلّفة من ٤٦٧ صحيفة، جمعها ورتّبها البطريرك إغناطيوس أفرام برصوم، تتضمّن موادَّ علميّة دوّنها عن دراساته في المصادر المختلفة، وكذلك رحلاته عبر تركيّا والعراق وسوريا، عندما كان راهبًا في دير الزعفران قبل الحرب العالميّة الأولى، ناهيك عن بحوثه المستفيضة على مدى سنوات طويلة. إنّ موقع المسوّدات الأصليّة غير معروف لكنّ مطران حلب يوحنّا إبراهيم الذي يمتلك نسخًا مصوّرةً من المسوّدات الأصليّة، تلطّف وسمح باستنساخها لغرض إجراء هذه الدراسة وذلك في تمّوز ٢٠١٠. وتحتوي المسودّات على معلوماتٍ عن أبرشيّات الكنيسة الأرثوذكسيّة منذ القرون الأولى لفجر المسيحيّة لغاية الزمن الحاليّ. وكان البطريرك إغناطيوس أفرام برصوم قد جمع ودوّنَ هذه المعلومات من مصادر متنوّعة غير مُدرجة ونَشَرَ البعضَ منها بما يخصّ القرنين السابع عشر والثامن عشر في المجلّة البطريركيّة بين عام ١٩٣٩ و١٩٤١ (راجع المصادر الأخرى). كما نشر البطريرك إغناطيوس زكّا عيواص المزيد من هذه المعلومات في المجلة نفسها في الفترة ١٩٨١–١٩٨٣. وعلى أيّة حال، فإنّ ما نُشِرَ منها يُعتبر نزرًا بسيطًا لما هو مُدوَّن في تلك المخطوطات.

د–٥ كتاب الأحاديث (شهادات كبار السنّ المطّلعين)

كتب أفرام برصوم هذه الوثائق التاريخيّة وفيها دوّن الأحاديث من شهود العيان وكذلك الحقائق التي استنتجها خلال رحلاته في أبرشيّات الأناضول بين عام ١٩٠٩ و١٩١٣، عندما كان راهبًا في دير الزعفران، إذ قام بزيارة المدن والقرى والكنائس والأديرة كما تفحّص الكتب الطقسيّة وسجّل ملاحظاته ونسخ الحواشي ومتون الكتب، الأمر الذي ساعده على كشف تاريخ هذه الأبرشيّات وأسماء الآباء الكهنة وهويّاتهم. فضلًا عن ذلك، قام بمقابلة الأفراد المعمّرين للتعرّف إلى الحوادث التي حصلتْ خلال

حياتهم وتلك التي نُقلتْ شفهيًّا لهم من أجدادهم عبر الزمن. وما جعل بحوث أفرام برصوم ذات قيمة ثمينة وفريدة من نوعها، هو أنّ المجتمعات التي زارها برصوم تعرّضتْ بعدئذٍ بمدّة قصيرة للمجازر والتهجير من الوطن. وقد قام البطريرك إغناطيوس زكّا عيواص بنشر العديد من هذه الأحاديث في المجلّة البطريركية في الأعوام ١٩٨١–١٩٨٣ باسم البطريرك إغناطيوس أفرام برصوم، تحت عنوان "كتاب الأحاديث".

د–٦ أرشيف مكتبة قصر لامبث

قمتُ بزيارة مكتبة قصر لامبث في لندن في تمّوز ٢٠١١ وتفحّصتُ المصادرَ المتعلّقة بالبطريرك بطرس الثالث ولقائه مع تيت أسقف كانتربري في عام ١٨٧٤/١٨٧٥ وزيارته للملكة فكتوريا. كما يشير الأرشيف إلى زيارة البطريرك عبدالله الثاني في عام ١٩٠٨ مع مراسلات بين الكنيستين تمّ تدوينها في مجلّدات كبيرة خلال ١٨٧٢–١٩٠٩. وبمعونة مختصّين، حصلتُ على صورٍ رقميّة لِـ ٣٧٣ مخطوطة اخترتُها لغرض هذه الدراسة.

د–٧ الأرشيف الوطنيّ في كيو – لندن

يحتوي الأرشيف على تقارير عن الأوضاع في جنوب شرق تركيّا خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وخاصّة الفترة التي سبقت اندلاع الحرب العالميّة الأولى. وقد راجعتُ الأرشيف في تمّوز ٢٠١٣ واستنسختُ منه ٤٢٣ وثيقةً ذات علاقة بموضوع البحث.

هوامش المقدّمــة

[1] There is a growing tendency to replace the traditional name “Syrian” with “Syriac” in the name of the Church in order to avoid confusion with the country of the same name. I have generally used “Syrian” in deference to historicity, except when referring to churches that use the Syriac liturgical tradition. Further, the term “Syrian Orthodox Church” is generally intended to include followers, except where stated otherwise.

[٢] عاش غالبية السريان الأرثوذكس تحت الحكم العثمانيّ في جنوب شرقيّ الأناضول، وفي شمال العراق وفي المدن السوريّة دمشق وحلب وحمص وما حولها.

[٣] عُرف البطريرك بطرس الذي تولّى الكرسيّ البطريركيّ للفترة (١٨٧٢-١٨٩٤) آنذاك ببطرس الثالث وذلك بموجب الوثائق التاريخيّة لتلك الفترة. وقد جرى تعديلُ الاسم إلى بطرس الرابع عند بداية القرن العشرين بعد مراجعة التسلسل البطريركيّ منذ جلوس بطرس الرسول (بطرس الأوّل) على الكرسيّ الأنطاكيّ. وبموجب ذلك كان بطرس القصّار (٤٦٨-٤٨٨) هو بطرس الثاني وبطرس الرقّي (٥٧١-٥٩١) هو بطرس الثالث. لكن حيث إنّ المصادر التاريخيّة المستخدَمة في هذا البحث تستخدِمُ تسمية "بطرس الثالث" للبطريرك موضوع البحث فقد جرى الالتزام بهذه التسمية في هذا الكتاب.

[٤] سيجري استخدامُ المصطلح "الميافيزيّة" وليس "المونوفيزيّة" في هذا الكتاب عدا ما يرد في المصادر الأخرى حيث سيوضع المصطلح بين مزدوجين.

[5] Sebastian Brock, “The Rise of Christian Thought II-The Theological Schools of Antioch, Edessa and Nisibis”, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, eds. Benjamin Braude and Bernard Lewis, Vol. 1, 185-186. London: Holmes and Meier, 1982, p. 149.

[6] Aziz Attiya, *History of Eastern Christianity*. Notre Dame: University of Notre Dame Press 1968, reprinted-Kraus Reprint, 1991, p. 182.

[7] Sebastian Brock, “Monasticism in Iraq: The Cultural Contribution” in *The Christian Heritage of Iraq*, Erica Hunter (edit.), Piscataway: Gorgias Press, 2009, pp. 70-78.

[8] D. Oats in *Studies in the Ancient History of Northern Iraq*, London, 1968, p. 114.

[9] David Wilmshurst, *The Martyred Church- A History of the Church of the East*, London: East West Publishers, 2011, pp. 65-70.

[10] Michael Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, Piscataway: Gorgias Press, 2005, p. 373.

[11] Ibid, p. 378.

[12] Michael G. Morony, *Iraq After The Muslim Conquest*, p. 378.

[13] Ewa Balicka-Witakowski, Sebastian Brock, David Taylor and Witold Witakoski, *Hidden Pearls Vol II: The Heirs of the Ancient Aramaic Heritage.* Tras World Film, Italia, 2001, p.134.

[14] Ibid.

[15] Sebastian Brock, "Monasticism in Iraq: The Cultural Contribution," in *The Christian Heritage of Iraq*, Erica Hunter (edit.), Piscataway: Gorgias Press, 2009, p. 65.
[16] J. W. Watt, "Antun of Tagrit" in Brock et al., *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway: Gorgias Press, 2011, p. 23.
[17] For an excellent treatise see Ignatius Aphram I Barsoum, *Al-lu'lu' al-manṯūr* (The Scattered Pearls) published originally in Arabic in 1943, and translated by Matti Mousa, Piscataway: Gorgias Press, 2003.
[18] Amir Harrak, *The Chronicle of Zuqnin, Parts III and IV: AD4 88-775*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999.

[١٩] أفرام برصوم، اللؤلؤ المنثور، ص ٣٩٤.

[٢٠] المرجع نفسه، ص ٤٠٣، ٤١١.

[21] Aziz Atiya, *A History of Eastern Christianity*, p, 193-208.
[22] Ibid, p. 199.
[23] Matti Moosa, *The Crusaders, Conflict between Christendom and Islam.* Piscataway: Gorgias Press, 2008.

[٢٤] الرقم ١٢٣٤ يشير إلى السنة التي ورد فيها آخر ما هو مدرج في مدوّنه التاريخيّ.

[25] Albert Abouna, *Anonymi Auctoris Chronicon AD A.C. 1234 Pertinens*, II, CSCO 354 SS 154, Louvain, 1974, p. 113-114.
[26] Herman Teule, "Reflections on Identity. The Suryoye of the Twelfth and Thirteenth Centuries: Bar Salibi, Bar Shakko, and Barhebraeus" in *CHRC 89.1-3 (2009) 179-189*.
[27] Michael Rabo (the Great), *The Syriac Chronicle*, trans. Matti Moosa, Teaneck, New Jersey: Beth Antioch Press, 2014.
[28] Abouna, *Anonymi Auctoris Chronicon AD A.C. 1234 Pertinens*.
[29] H. Takahashi, "Bar 'Ebroyo, Grigorios Abu al-Faraj, Barhebraeus **(**1225/6-1286)", in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, eds. Sebastian P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz, Lucas Van Rompay, pp. 54-56, Piscataway: Gorgias Press, 2011.

[٣٠] إنّ الإنتاج الفكريّ لابن العبري يُظهر انفتاحه على الآخرين، وهي صفة انعكست في تفاعله مع المسيحيّين الآخرين ومع المسلمين. فاهتمّ بدراسة المساهمات الفكريّة للآباء المصريّين الأقباط والروم وأتباع كنيسة المشرق. فشملت دراساته إوغريس، يوحنا الدلياتي، إسحق النينوي وباسيليوس القيصري وآخرين كثيرين. كما شملت فلاسفةً مسلمين مثل الطوسي والغزالي وابن سيناء والرازي.

[31] Hidemi Takahashi, *Barhebraeus- A Bio-Bibliography*, Piscataway: Gorgias Press, 2005, pp. 37-55.
[32] H. Takahashi, "Bar 'Ebroyo, Grigorios Abu al-Faraj, Barhebraeus (1225/6-1286)", p. 55.

[٣٣] إغناطيوس أفرام برصوم: تاريخ طور عبدين، ترجمة بولس بهنام، ص ١٩٧–١٩٨.

[٣٤] ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، بيروت – أنطوان صلحاني ١٨٩٠.

[35] Segal, J.B. "Syriac Chronicles as source material for the history of Islamic people," in *Historians of the Middle East*, ed. B. Lewis and P.M. Holt. London, 1962, pp. 246-58.

---

[36] For typical reference material see: Osman Turan, "Anatolia in the Period of the Seljuks and the Beyliks", in *Cambridge History of Islam; and* Moosa, *The Crusades.*

[٣٧] لقب موروث لنبلاء من أصل تركيّ حكموا مناطق واسعة من شمال العراق وسوريا أيّام الحكم السلجوقيّ وهم في الأصل انحدروا من عائلة مربيّة لأولاد السلطان.

[٣٨] صليبا شمعون: تاريخ مار ميخائيل السريانيّ الكبير – الجزء الثالث، ص ٢٣٥.

[٣٩] المرجع نفسه، ص ٣٥٤ – ٣٥٥.

[٤٠] المرجع نفسه.

[٤١] ألبير أبونا: تاريخ الرهاوي المجهول، ص ١٧٧.

[42] CSCO 82/Syr 37 (T); Chabot, Jean-Baptiste, ed. *Anonymi auctoris Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, Part II. Paris: J. Gabalda, 1916. *BH 510*.

[43] Hidemi Takahashi, *Barhebraeus- A Bio-Bibliography*, p. 21.

[44] E. A. Wallis Budge, *The Monks of Kublai Khan Emperor of China*, London: The Religious Tract Society, 1928, p. 210.

[٤٥] "السوق الثالث"منطقةٌ في غربيّ بغداد وهي على الأرجح المنطقة التي تُسمّى اليوم "سوق الثلاثاء".

[46] *Chronography*, 429-431. تاريخ الزمان لأبي الفرج جمال الدين ابن العبري، ترجمة إسحق أرملة، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ص ٣٠٧–٣٠٨

[47] David Morgan, *The Mongols*, Blackwell Publishing, 2007², p.136.

[48] David Wilmshust, *The Martyred Church, A History of the Church of the East*, London: East and West Publishing, 2011, p. 248.

[49] Ibid, p. 281.

[50] Ibid, p. 251.

[51] Laurence Browne, *The Eclipse of Christianity in Asia*, New York: Howard Fertig, 1967, p. 172.

[٥٢] إغناطيوس أفرام برصوم: تاريخ طور عبدين، ترجمة بولس بهنام، ص ٢٨٩.

[٥٣] إسحق ساكا، "كنيستي السريانيّة"، ص١٨٩.

[٥٤] المرجع نفسه، ص ١٢٦–١٢٨.

[٥٥] إغناطيوس أفرام الأوّل برصوم، "أسماء البطاركة في الكرسي الرسولي الأنطاكيّ"، نشرها إغناطيوس زكّا عيواص، المجلة البطريركية العدد ١٨، ١٩٨٢، ص ٨–١٤.

[٥٦] نعمة الله دنّو: "جدول بأسماء بطاركة الكرسيّ الرسوليّ الأنطاكي"، نشرها إغناطيوس زكّا عيواص"، المجلة البطريركية العدد ٢٤١–٢٤٢–٢٤٣، ٢٠٠٥، ص ١٧–٢٦.

[٥٧] إسحق ساكا: "كنيستي السريانيّة"، ص ١٧٤–٢١٧.

[٥٨] المرجع نفسه، ص ١٢٦–١٢٩.

[٥٩] إغناطيوس أفرام الأوّل برصوم: "منارة أنطاكية السريانيّة"، حلب، ١٩٩٢، ص ٨٤– ٨٨.

[60] George Anton Kiraz, “The introduction of the Gorgias Reprint,” *The Widmanstadt-Moses of Mardin Edition Princes of the Syriac Gospels of 1555*. Gorgias Press, 2006.

[61] Aziz Suryal Atiya, *A History of Eastern Christianity*, p, 213.

[62] John Flannery, “The Syrian Catholic Church: Martyrdom, Mission, Identity and Ecumenism in Modern History,” in *Eastern Christianity: Studies in Modern History, Religion, and Politics*, edited by A. O’Mahony, 143-165, London: Melisende, 2008.

[63] Anthony O’Mahony, ed., “Between Rome and Antioch: Syrian Catholic Church in the Modern Middle East,” in *Eastern Christianity in the Modern Middle East*, 120-137, London: Routledge, 2010.

[64] Ibid, p.130.

[65] Archival documents P1090925 and P1090943.

[66] Sebastian P Brock, “The Syriac Orient: a third ‘lung” for the Church?”, in *OCP 71*, 2005, pp. 5-20.

[67] Laura Robson, “Recent Perspectives on Christianity in the Modern Arab World”, in *History Compass* 9/4 (2011) pp. 312-325.

[68] Sebastian Brock , “The Syriac Orient”, p.7.

[69] Ibid, p.16.

[70] Ibid, p. 6.

[71] Ibid, p. 16-17

[72] Ibid.

[73] Robson, “Recent Perspectives on Christianity,” pp. 313-315.

[74] Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 4.

[75] Ronson, p. 314.

[76] Horatio Southgate, *Narrative of a Visit to the Syrian (Jacobite) Church of Mesopotamia*. New York: Dana and Company, 1856. Facsimile Reprint by Gorgias Press, 2003.

[77] Oswald Parry, *Six Months in a Syrian Monastery*. London: Horace Cox, 1895. Reprint by Gorgias Press, 2001.

[78] Horatio Southgate, *Narrative of a Tour through Armenia, Kurdistan, Persia, and Mesopotamia*. 2 vols. New York: Appleton, 1840.

[٧٩] انظر المدلول اللاّهوتي لهذا المصطلح في الصفحات الأولى من هذا الفصل.

[80] في اسم الامة السريانيّة . An English translation under the title *The Syrian Church of Antioch: Its Name and History* was published by the Archdiocese of the Syrian Orthodox Church of Antioch in the United States and Canada, Hackensack, NJ (undated). An introduction to the article was published in Syriac by Archbishop J. J. Cicek in 1983.

[81] Bas ter Haar Romeny et al., “The formation of a Communal Identity among West Syrian Christians: Results and Conclusions of the Leiden Project”, in Bas ter Romeny (Ed.) *Religious Origins of Nations? The Christian Communities in the Middle East, in Church History and Religious Culture, (Special Issue), 89 (1-3),* Leiden: Brill, 2009, pp. 1-52. See also Iskandar Bcheiry, “A list of the syrian orthodox patriarchs between 16th and 18th

century : a historical supplement to Michael the syrian's chronicle in a MS. of Sadad" in *Parole de l'Orient* 29 (2004), pp. 211-261.

[82] Herman Teule, "Reflections on Identity: The Suryoye of the Twelfth and Thirteenth Centuries: Bar Salibi, Bar Shakko, and Barhebraeus", in Bas ter Romeny (Ed.) *Religious Origins of Nations? The Christian Communities in the Middle East, in Church History and Religious Culture, (Special Issue), 89 (1-3)*, Leiden: Brill, 2009*Church History and Religious Culture*, Leiden: Brill, pp. 179-189.

[83] Lucas van Rompay, "Society and Community in the Christian East." *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, ed. Michael Maas, Cambridge University Press, 2005, p. 251.

[84] Sebastian Brock, "Syriac Culture" in Averil Cameron and P. Garnsey (Eds.), *The Cambridge Ancient History* 13, The Late Empire, A.D. 337-425, Cambridge: 1998, pp. 708-719.

[85] Bas ter Haar Romney, et al. "The Formation of a Communal Identity among West Syrian Christians", p. 49.

[86] Benjamin Trigona-Harany, *The Ottoman Süryânî from 1908 to 1914*, Gorgias, 2009**.**

[87] Ibid, p. 208.

[88] Naures Atto, *Hostages in the Homeland, Orphans in the Diaspora, Identity Discourses among the Assyrian/Syriac Elites in the European Diaspora*, Leiden: University Press, 2011.

[89] Ibid, p. 509.

[90] William Taylor**,** *Narratives of Identity: The Syrian Orthodox Church and the Church of England 1895-1914*, Cambridge Scholars Publishing, 2013.

[91] An extensive account of the relations between Antioch and Canterbury is provided by William Taylor's earlier book, *Antioch and Canterbury, The Syrian Orthodox Church and the Church of England 1874-1928*, Gorgias Press, 2005.

[92] In his book *Narrative of a Visit to the Syrian (Jacobite) Church of Mesopotamia*, p. 225, Horatio Southgate reports that when he wished to visit the monastery's historic library, the bishop who accompanied him apologized for the library's depleted contents, as "the Kurds had used most of the ancient codices as wadding for their guns during their last occupation of the establishment."

الفصل الأوّل

تحت المظلّة العثمانيّة – نظام الملّة[1]: تطوّره ونتائجه

يبحث هذا الفصل في مفهوم ووظيفة نظام الملّة الذي اتّبعتْهُ الإمبراطوريّة العثمانيّة في تعاملها مع الخاضعين لسلطتها من غير المسلمين، حيث أدرجَتْهم في ثلاث ملل: ملّة خاصّة باليونان (الروم) الأرثوذكس وأخرى بالأرمن وثالثة باليهود. ثمّ يمضي للنظر في التغيّرات التي طرأت على نظام الملّة خلال القرن التاسع عشر خاصّة نتيجةً لتطوّر العلاقة بين الإمبراطوريّة العثمانيّة وأوروبا الغربيّة وما تمخّض عنها من توارد البعثات التبشيريّة المسيحيّة الغربيّة التي استهدفت تحويل المسيحيّين المشرقيّين من أصولهم التاريخيّة إلى نمط المسيحيّة الغربيّة. كما أنّ التطوّرات السياسيّة والاجتماعيّة المتسارعة في أثناء النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبشكل خاصّ حروب العثمانيّين مع روسيا وحروب الاستقلال في البلقان والتحرّكات السكّانية التي نجمت عنها، تركتْ في مجملها بصمات سلبيّة على أواصر التوازن الاجتماعيّ والأمنيّ التي عاشتْ في إطارها المجتمعات المسيحيّة. وجاءت أحداث العنف في عام ١٨٩٥ لتعبّر عن تلك التوجّهات السلبيّة. ثمّ تصاعد هذا العنف خلال الحرب العالميّة الأولى ليأخذ شكل ونطاق إبادة جماعيّة لمسيحيّي الأناضول[2]. وبينما كانت الأحداث تأخذ هذا المجرى في الأناضول كانت المجتمعات المسيحيّة المشرقيّة في الأقطار العربيّة المجاورة في مأمن من هذه الأحداث ممّا مكّنها من التفاعل الإيجابيّ بل أخذ الصدارة في ميدان النموّ الثقافيّ الذي كانت طلائعه قد برزت في تلك الأقطار منذ أوائل القرن

التاسع عشر، الأمر الذي جعلها قادرة لتكون نواةً لنهضة حضاريّة شملت أيضًا اللاجئين القادمين من بلاد الأناضول. يتناول هذا الفصل الإطار العامّ والخلفيّة التاريخيّة لهذه الأحداث وموقع الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة وشعبها منها.

١-١ الإطار التاريخيّ لنظام الملّة ومقوّماته

نشأ نظام الملّة العثمانيّ ليصبح الوسيلة التنظيميّة التي اتّبعتها الحكومات العثمانيّة المتتالية منذ إنشاء إمبراطوريّتها في ١٢٩٩، وذلك في تعاملها مع الخاضعين لسلطتها من غير المسلمين. وبموجب هذا النظام، فقد كانت السلطات الدينيّة لدى غير المسلمين هي الوسيط بين الدولة وهؤلاء الناس. وقد شكّلت الإمبراطوريّة وَرَعَتْ منذ البداية ثلاث ملل إحداها للروم الأرثوذكس وأُخرى للأرمن وثالثة لليهود. وبقيت الأمور على هذا النحو لغاية القرن التاسع عشر حين تشكّلتْ مللٌ أخرى مستقلّة للكاثوليك وللبروتستانت، وطرأت تغيّراتٌ على صلاحيّات نظام الملّة وآفاقه الاجتماعيّة والسياسيّة. يستند الإطار الشرعيّ لنظام الملّة العثمانيّ إلى مفهوم إسلاميّ يعترف بالموحّدين من غير المسلمين بأنّهم أهلُ كتابٍ وهم بذلك تحت الحماية باعتبارهم «أهل ذمّة». وَكَمِلّةٍ، فَهُمْ شعبٌ أو أُمّةٌ لكن بدون مدلول أو بُعدٍ سياسيّ، ويحمل مفهوم الملّة مفهوم خنوع وخضوع غير المسلمين للإسلام وللمسلمين.

ويشير كاربات[٣] إلى أنّ نظام الملّة قد جلب غير المسلمين إلى مفاهيم الإسلام الاجتماعيّة مع الاعتراف باستقلالهم الذاتيّ دينيًّا وثقافيًّا إذ يقول:

> من الناحية التنظيميّة، تمّتْ أسلمةُ المسيحيّين بقدر ما تمّ من تبنّي الدولة العثمانيّة المفاهيم الغربيّة (أو كما يشكو المسلمون من التحوّل نحو المسيحيّة) وذلك بعد تبنّي إصلاحات القرن التاسع عشر بتأثير من الغرب[٤].

يفيد دافِسُن بوجودِ عدّة معانيَ متميّزة ومتقاربة ترتبط باصطلاح «الملّة». الأوّل، والأكثر شيوعًا من الناحية التاريخيّة، يمثّل مجموعةً من الناس اكتسبتْ هويّتها بسبب انتمائها لدينٍ مشترك. وبهذا الأسلوب، فقد شاع أيضًا استعمال اصطلاح « الأمّة ». أُمّة الإسلام أو ملّة إسلاميّة ويُقصَد بها في هذه الحالة الملّة الحاكمة وذلك حسب الفكر العثمانيّ السائد آنذاك. على أنّ استخدام مصطلح الملّة في هذا الفصل والفصول القادمة سيقتصر على الإشارة إلى واحدةٍ أو أكثر من المِلل غير الإسلاميّة وهي مِلل "المحكومين"، فيشير إلى وضعها الرسميّ والتسلسل الهرميّ فيها وإلى قوانينها وتنظيماتها الإداريّة[٥].

لدى دراسة المنظور التاريخيّ لِولادة وتطوّر نظام الملّة تحت الحكم العثمانيّ، فإنّ آراء بعض المؤرّخين المختصّين مثل بنيامين برودي وهاري لوك وهليل إنالجيك تستحقّ شيئًا من التمعّن. فقد أفاد بنيامين برودي بأنّ نظام الملّة كان قد نشأ من استمرار خرافة في الإحساس أو الوهم أو "خرافة الإحساس" «بالتقاليد المقدّسة» وبناءً على ذلك:

> يعتقد اليونان واليهود والأرمن جميعًا أنّ محمّد الثاني "الفاتح" كان على علاقة شخصيّة قويّة بقادتهم. وقد ادّعى اليونان أنّ محمّد الثاني كان يعرف اليونانيّة وأنّه كان قد كَرّم جيناديوس[٦] بهدايا تعبيرًا عن احترامه له. أمّا اليهود فقد ادّعوا أنّ محمّد درس العبريّة ليتمكّن من قراءة سفر دانيال الذي تنبّأ بنجاحه الإمبراطوريّ. وإنّ (السلطان) محمّد كان قد تمتّع بصداقة موسى كابسالي رئيس الحاخامات كما سعى أيضًا إلى صداقة اليهود الآخرين لتزويده بِأغذية الكوشر (الموافقة للشريعة اليهوديّة) وكان السلطان يتمتّع بشكل خاصّ بتناول طبق يوم الفصح. أمّا الأرمن فقد ادّعوا أنّ (السلطان) محمّد قد أعطى وعدًا شخصيًّا لسلامة قائدهم يواكيم الذي استجاب للدعوة بمباركة سيف السلطان[٧].

من ناحية أخرى أشار برودي إلى أنّ مدوّن التاريخ العثمانيّ الكبير اشكيباشازادة (١٤٠٠-١٤٨٠م) قد أهمل الادّعاءات الواردة أعلاه وأنّ رئيس الكنيسة اليونانيّة الأرثوذكسيّة كان شخصًا من عامّة الناس، وأنّ السلطان محمّد كان قد قام بتنصيبه على رأس الكنيسة في يوم واحد[٨]. أمّا بالنسبة إلى المجتمع اليهوديّ الذي لم يكن لديه قيادة هرميّة إذ كان نموذجهم في التنظيم الجماعيّ دون ترتيب هرميّ، فإنّ مصطلح رئيس الحاخامات (حاخام باشي) كان ذا تأثير ثانويّ في نظام الإدارة اليهوديّ التقليديّ. أمّا بالنسبة للأرمن فقد قام السلطان محمّد بتنصيب بطريرك جديد وهو صديق له وبدون موافقة رجال الدين في سيس أو في إتشميازين، واستنادًا إلى برداكجيان[٩] فقد كان تنصيب بطريركٍ أرمنيّ في القسطنطينيّة لاعتبارات سياسيّة وعسكريّة في شرق الأناضول. فخلافًا لليهود ولليونان، فقد كان للأرمن عاصمة روحيّة ومركز ديموغرافي يقع في الأراضي المجاورة المعادية خارج حدود الإمبراطوريّة العثمانيّة. لذا فقد قام السلطان محمّد بإنشاء بطريركيّة جديدة للأرمن في القسطنطينيّة عام ١٤٦١ لتشجيع الأرمن العثمانيّين بصورة ظاهريّة ولتكون مركزًا لولاء الأرمن ضمن الإمبراطوريّة، وبهذا أصبح هذا الموقع مقرًّا بطريركيًّا عبر الزمن. وقد قبل الأرمن هذا الوضع على مضض، إذ ظلّوا يعتبرون أنّ رئيس البطاركة (الكاثوليكوس) هو الذي يسكن في مقرّه التاريخيّ في إتشميازين وأنّ بطريرك القسطنطينيّة أعلى قليلاً من مطرانٍ محلّيّ.

أمّا إنالجيك[١٠] فقد أوضح في تحليله لنشوء وتطوّر نظام الملّة بأنّ هذا النظام قد مرّ بأربع مراحل. وتظهر هذه المراحل لدى النظر في طريقة تعامل العثمانيّين مع أرثوذكس أوروبا الشرقيّة لدى غزوهم لبلدانهم في العمق. فقد اعتمد العثمانيّون خلال الفترة الأولى لتوسّعهم على سياسة الاستمالة في محاولة لكسب دعم سكّان البلدان المختلفة وذلك لحفظ النظام الاجتماعيّ والإداريّ الموجود. أما بعد غزو إسطنبول من قبل محمّد الثاني عام ١٤٣٥م فقد تحوّلت سياسة الاستمالة إلى سياسة قسريّة

وإجباريّة استندت إلى قوانين السلطان وأصبحت العاصمة إسطنبول هي المقرّ لثلاث رئاسات لمجتمعات غير مسلمة حين تمّ الاعتراف باليونان الأرثوذكس والأرمن واليهود. وقد استمرّت هذه المرحلة لغاية القرن السابع عشر الذي بشّر بقدوم المرحلة الثالثة لدى ظهور أوّل علامات اللامركزيّة. ونتيجة لذلك، فقد بدأت تظهر معالم إعادة التنظيم الداخليّ للكنيسة كما بدأ ظهور طبقات برجوازيّة جديدة حاولت السيطرة على كنائس الأرمن واليونان الأرثوذكس، الأمر الذي أدّى إلى تطوّر المنظّمات المدنيّة ضمن الملّة الواحدة وتمتّعها بنوع من الاستقلاليّة من الإدارة الكهنوتيّة. وقد تبعت ذلك المرحلة الرابعة في القرن التاسع عشر التي تمثّلت بظهور إصلاحات «التنظيمات» الشاملة في إطار نظام الملّة وفي خارجه وذلك في عامي ١٨٣٩ و١٨٥٦ والتي سوف تتمّ الإشارة إليها لاحقًا.

لذا فقد طرأ تغيير مهمّ على مفهوم نظام الملّة عبر الزمن[١١]. فبينما اعتبر عدّة مؤرّخين نمط القرن التاسع عشر وريثًا مباشرًا لما كان عليه هذا النظام في القرن الخامس عشر، لكنّ الدراسات الحاليّة لم تعد تؤيّد هذا المفهوم رغم صياغته برداء ثابت على مدى التاريخ[١٢]. وبغض النظر عن الأصل الحقيقي لنظام الملّة[١٣]، فإنّه لم يدم على شكله الأصليّ بل تعرّض إلى تغيّرات مهمّة وخاصّة خلال القرن التاسع عشر. فقد أصبحت الملل أنفسها هي عوامل للتغيّر، وغالبًا ما أصبحت الوسائل التي من خلالها حدثت أهم الاقتباسات للثقافة الغربيّة[١٤]ومع ذلك فقد حافظت الملل الرئيسيّة على وجودها باستمرار على شكل مجتمعات متميّزة ومنفصلة[١٥].

١-٢ نظام المِلّة في أرض الواقع – المِلل الثلاث الأوّليّة

١-٢-١ ملّة الروم (اليونان)

إنّ التنوّع العرقيّ للإمبراطوريّة العثمانيّة وجد له أفضل انعكاس وتصوّر في المكوّنات المتعدّدة لِملّة اليونان. إذ كان الصرب والرومانيّون والبلغاريّون والأفلاق والألبان الأرثوذكس والروم الأرثوذكس في سوريا جميعًا أعضاءً فيها إضافة الى اليونان أنفسهم. وقد اكتسبت المجموعة الأخيرة شهرةً بسبب تأثيرها في البطريركيّة المسكونيّة والمجمع المقدّس وكذلك تمثيلها في قمّة الهرم الكنسيّ الأرثوذكسيّ. ومع ذلك فلم يكن جميع اليونان متشابهين إذ إنّ العديد منهم لم يتكلّم اليونانيّة إطلاقًا بل التركيّة فقط التي كانوا يكتبونها مستعملين حروف يونانيّة. لذا فإنّ الفروق الاجتماعيّة كانت ظاهرة أيضًا في هذه الملّة[١٦].

وبسبب متطلّبات ومعطيات نظام الملّة العثمانيّ فقد مارست الكنيسة الأرثوذكسيّة سلطة أوسع في الشؤون المدنيّة وكذلك في الأمور الدينيّة الكنسية عمّا كان عليه الأمر في عهد الإمبراطوريّة البيزنطيّة[١٧]. وقد كان المطارنة والأساقفة وأعضاء المجمع المقدّس عمومًا من اليونان الذين لم يُظهروا اهتمامًا يُذكر بالفروق الثقافيّة واللغويّة تجاه الأعضاء غير اليونان. وقد كانت هذه الحالة سائدة لغاية أواخر القرن التاسع عشر. وعلى سبيل المثال فقد كان السوريّون العائدون لبطريركيّة أنطاكية تحت السلطة الفعليّة لليونان الأرثوذكس ولم يكونوا راضين. في حقيقة الأمر، إنّ بطريركيّة أنطاكية كان يتولّاها رجال دين يونان منذ ١٧٢٠ لغاية ١٨٩٨ إذ كان المجمع البطريركيّ يُفضّل مرشّحًا يونانيًّا عن مرشّح سوري لتسنّم كرسيّ أنطاكية "لمنع تولّي بعض العرب ... وإطفاء شعلة الأرثوذكسيّة المضيئة"[١٨]. وقد حصل موقف مشابه لدى تعيين مطارنة في شرق أوروبا[١٩]. وفي نفس الوقت، فقد عُرف لليونان ضمنيًّا سيادتهم ليس فقط في ملّتهم لكن كذلك في أولويّتها بالنسبة لبقيّة المِلل[٢٠]. على أنّ

تولّي المنصب البطريركي كان عرضةً للفساد، فقد تولّى هذا المنصب ما يزيد على خمسين شخصاً خلال القرن السابع عشر.

حدث التمرّد مبدئيًّا على الوضع السائد من قبل اليونان أنفسهم الذين كانوا أكثر توجّهًا نحو مفاهيم القوميّة التي كانت قد وجدتْ لها تعبيرًا واضحًا في أوروبّا الغربيّة. وقد بدأ ذلك وتطوّر بسبب الروابط الثقافيّة والتجاريّة بين اليونان وأوروبّا الغربيّة وكذلك لتميّزهم المتقدّم بين الروم[٢١]. وقد برز انبثاق القوميّة والإصلاح مستهدفًا الهرم الكنسيّ الذي كان قد استسلم إلى نمط الحياة العثمانيّة. ومن جهة أخرى، فقد تأثّر نظام الملّة بدرجة كبيرة بالتطوّرات الجديدة والسريعة التي حصلت في زمن ظهور جمعيّة الاتّحاد والترقّي. إنّ احتماليّة نشوء علاقة متساوية بين فصائل المجتمع قد تناقصت مع انتشار التوجّه القوميّ لجمعيّة الاتّحاد والترقّي وتنامى ميل اليونانيّين العثمانيّين نحو اليونان من جهة أخرى. لذا فالأمل الضئيل الذي كان موجودًا لدى اليونانيّين ذوي التوجّه العثمانيّ تبدّد نهائيًّا لدى انضمام اليونان إلى جانب صربيا وبلغاريا والجبل الأسود في تشرين الأوّل ١٩١٢ في حروب الاستقلال[٢٢]. وفي آذار ١٩١٩، كان اليونانيّون على وشك احتلال الساحل الأيسر لِآسيا الصغرى، الأمر الذي دعا البطريرك المسكونيّ لإعلان تحرّر اليونانيّين العثمانيّين من مسؤوليّتهم المدنيّة كمواطنين عثمانيّين وبذلك تمّ حلّ ملّة الروم، التي كانت وبشيء من الغرابة قد بقيتْ على قيد الوجود طيلةَ قرن كامل تقريبًا بعد حرب استقلال اليونان عام ١٨٢١–١٨٢٢[٢٣].

١–٢–٢ ملّة الأرمن

نصّب السلطان محمّد الثاني يواكيم أسقف بورصة بطريركًا ومنحه سلطة واسعة على الأرمن في اليونان والأناضول. واستمرّت البطريركيّة الأرمنيّة في القسطنطينيّة منذ ذلك الوقت[٢٤]. وقد اعتُبِرتْ هذه البطريركيّة رسميّة مع مرور الزمن رغم عدم وجود

وثائق تأكيديّة. وبناءً على ذلك، أصبحت هي البطريركيّة العامّة لجميع الأرمن في كافّة أنحاء الإمبراطوريّة العثمانيّة[٢٥].

ويرى بارداكجيان أنّ ترقية الكرسيّ الأرمنيّ المحلّي في إسطنبول إلى مقرّ بطريركيّ جاء نتيجة تطوّر تاريخيّ طبيعيّ[٢٦]، بينما يرى برودي أنّه جاء لمقاومة أيّ ضغط محتمل على الأرمن من مقرّهم البطريركي التقليديّ في أرمينيا[٢٧]. ومن الأمور التي ميّزت نظام عمل الملّة الأرمنيّة كان قيام السلطان سليم الأوّل في عام ١٥١٤ بغزو الأناضول الشرقيّة ودحر الفرس في جالديران – شمال بحيرة أورمية وبذلك وقع الجزء الأكبر من شرق أرمينيا[٢٨] وجزء من وادي الرافدين تحت سلطة العثمانيّين. لقد كان للعلمانيّين الأرمن صوتٌ بارزٌ في الملّة حتى قبل مرحلة التنظيمات. وبرزت بشكل خاصّ مجموعة متنفّذة من الأفراد البارزين (الأمراء) وهي مشتقّة من الكلمة العربيّة "الأمير" وقد استعملها الأرمن كُنيةً للأفراد الأغنياء من الشيوخ الذين تمتّعوا بِامتيازات مختلفة من قبل الحكومة العثمانيّة[٢٩]. وكانت هناك مجموعتان أُخريان إحداهما تُدعى "الصرّافين" وكان منتسبوها ذوي اهتمام خاصّ بالأمور الماليّة، والأخرى تُدعى "الأصناف" التي كانت تمثّل الحرفيّين الذين برزوا أيضًا. وبالإضافة إلى هذه المجاميع العثمانيّة، ظهرت تحدّياتٌ أخرى من قبل مجموعة صغيرة من الأرمن الشباب الذين عادوا بعد إكمال تحصيلهم العلميّ في الجامعات الأوروبيّة. وقد لعبت هذه المجموعة دورًا مهمًّا في التحرّك نحو التشريع والمشاركة في السلطة. وكان ذلك متوافقًا كلّيًّا مع هدف الخط الهمايونيّ – مرسوم الإصلاحات لعام ١٨٥٦ الذي نادى بِإجراء إصلاح لنظام الملّة[٣٠].

كانت هذه العناصر (الأمراء والصرّافين والمثقّفين) تقود الصراع فيما بينها في العاصمة للسيطرة على شؤون المِلّة. أمّا الأرمن العاديّون الذين كانوا ساكنين في الولايات الستّ الشرقيّة من الأناضول فقد شعروا بِالإهمال وعدم وجود من يدافع

عنهم، وأصبحوا في حالة هياج متصاعد. كما وجدوا التشجيع في أنموذج نجاح أقرانهم في البلقان ووجدوا تعاطفًا أيضًا بين الأرمن الروس الذين كانوا يشتركون معهم في أمور عدّة – تاريخيّة وجغرافيّة وإثنيّة ودينيّة ... كما أنّ الحرب الروسيّة – التركيّة (١٨٧٧– ١٨٧٨) والاتّفاقات الدوليّة التي تبعَتْها (أي معاهدة سان ستيفانو ومؤتمر قبرص ومعاهدة برلين) ساعدت على إبراز "القضيّة الأرمنيّة" بشكل أكثر عمقًا وتأثيرًا. من جهة أخرى، لم ترَ القوى الأوروبيّة الغربيّة من منظورها منطقًا لشنّ حربٍ لِمصلحةِ الأرمن في أملِ حدوث إصلاحٍ اجتماعيّ. وفي ضوء ذلك أقرّ الأرمن بأنّ وضعهم البائس لا يمكن تغييره سوى بواسطة الصراع والتمرّد. ففكّروا واعتقدوا بِأنّه إذا كان تحرير بلغاريا قد حدث بمساعدة الروس فلربّما يمكن وبصورة مشابهة لِلأرمن تحقيق أهدافهم بمساعدة بريطانيّة[٣١].

لقد وجد تزايد الاهتمام "بالقضيّة الأرمنيّة" صدًى كبيرًا بين الأرمن في روسيا بشكلٍ خاصّ، الأمر الذي قاد إلى النشاط السريع للمنظّمات الثوريّة في روسيا التي ركّزت جهودها على الشؤون السياسيّة للأرمن في تركيا[٣٢]. فضلاً عن ذلك، فإنّ نجاح الثورات التي اندلعت في اليونان وبلغاريا ساعد في إقناع الثوريّين الأرمن الروس بإمكانيّة الأرمن في الإمبراطوريّة العثمانيّة من بلوغ التحرّر[٣٣]، ممّا دفعهم لحثّ الأرمن في كتاباتهم على اتّباع نفس الطرق لِتحقيق الاستقلال الفوريّ[٣٤]. وفي هذا السياق انبثقتْ مجموعتان وطنيّتان أصبحتا الأكثر تأثيرًا في أواخر الحقبة العثمانيّة: هما هنجاكين وداشنكستين وقد تبنّى كلا الحزبين اللذان تشكّلا خارج الرقعة الجغرافيّة لأرمينيا التاريخيّة درجات مختلفة من الاشتراكيّة والقوميّة. فقد تشكّل الهنجاكين في جنيف – سويسرا عام ١٨٨٧ والداشنكستين في تفليس (روسيا – القوقاز) عام ١٨٩٠[٣٥]. ولمتابعة تطوّر هذه الأحداث يُرجى مراجعة الفصلين الرابع والخامس اللّذين

يتناولان التغيّرات اللاحقة التي شملت حصول العنف عام ١٨٩٥ ومجزرة المسيحيّين عام ١٩١٥.

١-٢-٣ ملّة اليهود

تُعدّ أصغر الملل الثلاث الأصليّة ولها تاريخ طويل ومتغيّر. وقد أفاد المؤرّخ الرومانيّ اليهوديّ يوسيفوس الذي كتب في القرن الأوّل الميلاديّ، بوجود مجتمع يهوديّ في آسيا الصغرى منذ القرن الرابع قبل الميلاد[٣٦]. وكانوا يُدعون رومانيّين وهم إغريق يهود وذلك تمييزًا لهم عن اليهود الإشكنازيّين واليهود السفارديّين، وقد عاش اليهود في اليونان على الأرجح منذ السبي البابليّ. وجاء المزيد من اليهود الى آسيا الصغرى في زمن الحملات الصليبيّة بشكل رئيسيّ للهرب من اضطهاد الصليبيّين لدى مرورهم في المناطق التي تُدعى حاليًّا فرنسا وألمانيا. على أنّ التدفّق الرئيسي كان قد حصل في القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر وذلك هربًا من محاكم التفتيش في إسبانيا والبرتغال. وقد تدفّق اليهود بصورة متزايدة من المناطق الأخرى بضمنها أوروبّا الشرقيّة إلى آسيا الصغرى في بداية القرن الثامن عشر. وكان العديد منهم قد قدموا من روسيا والبلقان في طريقهم إلى أقطار أخرى كفلسطين وأمريكا.

لقي اليهود روح التسامح التي كانوا يبغونها وذلك من خلال الحكم الذاتيّ الذي وفّره نظام الملّة العثمانيّ في التعامل مع الأقليّات غير المسلمة. لكن كانت كلّ مِلّة تحكم نفسها من قبل رئيسها الدينيّ الذي تولّى هذا الواجب إضافةً إلى موقعه الدينيّ، فقد سبّب ذلك صعوبات لليهود إذ لم يكن لهم تسلسل هرميّ دينيّ كما كان الحال بالنسبة لليونان وللأرمن[٣٧]. لذا وافق اليهود في مرحلة متأخّرة بأن تقوم السلطة العثمانيّة بتنصيب أحد الشيوخ ومنحه لقب "حكيم باشي" (رئيس الحكماء) في عام ١٨٣٠، وهو لقب لا زال مستعملاً إلى الآن. ومع ذلك لم يتبع معظم اليهود آنذاك التسلسل الهرميّ الذي تضمّنه نظام الملّة إذ كان لديهم قادة دنيويّون محلّيّون ممّن تولّوا شؤونهم العامّة.

١-٣ الإرساليّات التبشيريّة والملل

١-٣-١ خلفيّة تاريخيّة

إنّ أهمّ الخصائص الإيجابيّة للنظام المِلّيّ في الدولة العثمانيّة كانت تكمن في قيامه بتوفير الحماية للمجتمعات المسيحيّة، خاصّة الصغيرة منها، من التحوّل والاندثار العرقيّ والثقافيّ تحت ضغوط سواء أكانت من الدولة الحاكمة أم من المجتمعات والجماعات الكبيرة التي تزيدها عددًا وعدّة. وقد وفّرت هذه الخصائص بشكل خاصّ الحماية من الإكراه للتحوّل إلى الإسلام[٣٨]. وقد كانت هناك ستّة مجتمعات مسيحيّة في في الشرق الأوسط تحت الحكم العثمانيّ قبل وصول البعثات التبشيريّة الغربيّة، وهي المجتمعات المقترنة بكل من الكنيسة الأرمنيّة، كنيسة الأرثوذكس الملكيّين (الروم)، الكنيسة القبطيّة، الكنيسة المارونيّة، كنيسة المشرق والكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة. وقد عاش الأرمن بصورة رئيسيّة في الأناضول وأعالي سوريا، والأرثوذكس الملكيّون في سوريا الكبرى (سوريا ولبنان وفلسطين والأردن) والأقباط في مصر، والموارنة في لبنان، بينما انتشر أتباع كنيسة المشرق والسريان الأرثوذكس بصورة عامّة في وادي الرافدين (شرق سوريا وجنوب تركيا والعراق)[٣٩]. وخلافًا للكنيسة المارونيّة التي كانت قد ارتبطتْ بكنيسة روما منذ عام ١١٨٢، كانت جميع الكنائس الأخرى مستقلّة تمامًا. وكان جميع المسيحيّين يعيشون ضمن ضوابط نظام المِلّة الذي وظّف السلطات الدينيّة وسيطًا بين الدولة والأفراد. وكانت العلاقات بين المجتمعات المسيحيّة المذكورة في حالة آمنة ومستقرّة وذلك بنمط موروث من الأجيال السابقة. لكن وانطلاقًا من أواخر القرن السابع عشر ابتدأت البعثات التبشيريّة الغربيّة، الكاثوليكيّة أوّلاً ثمّ البروتستانتيّة التي تلتْها بعد أكثر من قرنٍ من الزمن، التوغّل بين الكنائس المشرقيّة مستهدفةً تحويلها من تراثها المشرقيّ إلى مفهومها الغربيّ. وقد وافق العثمانيّون على كلّ ذلك شريطة عدم محاولة الإرساليّات التبشيريّة تنصير المسلمين. ونتيجة لهذه

اللامبالاة، فقد نجحت الإرساليّات الأجنبيّة في زرع بذور الطائفيّة داخل الكنائس المسيحيّة المشرقيّة ممّا أدّى إلى إضعافها ونشوء الاضطرابات في مجتمعاتها والتشجيع على السعي وراء الحماية الأجنبيّة للأفراد والجماعات المتحوّلة إلى العقائد المسيحيّة الغربيّة.

لقد كان للبعثات التبشيريّة (الإرساليّات) الغربيّة دورٌ إيجابيٌّ لا يمكن إنكاره في الشرق الأوسط إذ نشرت بذورَ النهضة الثقافيّة والدينيّة والوعي السياسيّ، ولكنّها نجحت خلال مئة عامٍ تقريبًا في مضاعفة عدد الطوائف وذلك بما سبّبتْهُ من انقسام طائفيٍّ، الأمر الذي أدّى إلى بروز روحِ العِداء بين أفراد الكنيسة الواحدة، بل العائلة الواحدة، والقضاء على روحِ الاستقرار والمودّة التي كانت سائدة ضمن هذه المجتمعات وبينها.

١-٣-٢ البعثات التبشيريّة الكاثوليكيّة

وجّهتْ روما أنظارها في النصف الثاني من القرن السادس عشر نحو الشرق الأوسط وذلك ضمن حملتها المضادّة لدعوة الإصلاح البروتستانتيّة التي ابتدأها مارتن لوثر. وكان الهدف المباشر لهذه الحملة في سوريا هو حملة تبشيريّة واسعة النِطاق ضدّ الكنائس غير التابعة لروما وهي كنائس الملكيّين والسريان المشارقة والسريان الأرثوذكس والأرمن[٤٠].

كما سبق وجود بعض الإرساليّات الكاثوليكيّة من إسبانيا وفرنسا التي عملتْ لكن على نطاق ضيّق في سوريا الكبرى وشرقها وذلك قبل عام ١٦٢٢. ولكنّ العام المذكور شَهِدَ قرارَ البابا غريغوري الخامس عشر بتأسيس مجمع انتشار الإيمان وهي مؤسّسة مركزيّة في الفاتيكان هدفها نشر الإيمان عن طريق العمل التبشيريّ[٤١]. وقد حلّت هذه المؤسّسة محلّ العمل التبشيريّ الذي كانت تقوم به البرتغال وإسبانيا وفرنسا. وبموجب مبدأ القيادة المركزيّة للعمل التبشيريّ الجديد، عيّنتْ روما فرنسا التي كانت

تتمتّع بعلاقات صداقة مع العثمانيّين، مسؤولةً عن العمل التبشيريّ في الإمبراطوريّة العثمانيّة.

وبحلول عام ١٦٢٦، أبحر الآباء الكبّوشيّون إلى القسطنطينيّة وحلب وتبعهم بعد بضع سنوات اليسوعيّون والكرمليّون والدومنيكان الذين انتشروا في سوريا والعراق والأناضول. وتركّزتْ جهودُهم جميعًا على الأرمن والروم الأرثوذكس والسريان الأرثوذكس[٤٢]. وأسفر عملُهم عن تأسيس كنائس مشرقيّة متّحدة مع روما. وقد كان للقنصل الفرنسيّ في حلب فرانسوا بيكيه دورٌ فعّالٌ في منح منافع تجاريّة للمتحوّلين إلى الكثلكة مع ضمان موافقة الباب العالي على كافّة التحوّلات الدينيّة[٤٣]. ولم يكن هذا التغيير في موقف الباب العالي ليحصل ولتلك الموافقة لتتمّ بدون تغيّر ميزان القوى بين الدولة العثمانيّة وأوروبّا خلال الفترة الكائنة بين ١٦٥٠–١٧٥٠[٤٤].

لقد كان تحرّك الإرساليّات التبشيريّة وعملها ضمن الإمبراطوريّة العثمانيّة قد تحقّق بمساعدة نظام الامتيازات الأجنبيّة (كابيتوليشن) الذي كان سائدًا على مدى قرن سابق. وقد كان هذا النظام ثنائيّ الوظيفة إذ بموجبه مَنحَ السلطانُ حقوقًا وامتيازاتٍ اقتصاديّة لمصلحة المقيمين في الإمبراطوريّة العثمانيّة. وقد وَضَعَ نظامُ الامتيازات المذكور السفير الفرنسيّ لدى الباب العالي بوجهٍ خاصّ في موقعِ الحامي لشؤون ومصالح المتحوّلين إلى الكثلكة. وقد مُنِح هذا الامتياز لاحقًا لإنكلترا وهولندا وفينيسيا[٤٥]. وبحلول نهاية القرن الثامن عشر، حصلتْ كلّ دولة أوروبيّة على اتّفاقية امتياز من الدولة العثمانيّة[٤٦].

وقد استَعمَلَتِ البعثات التبشيريّة أنظمة الحماية هذه للترغيب للتحوّل المذهبيّ. كان وصولُ الإرساليّات الكاثوليكيّة إلى حلب خلال النصف الأوّل للقرن السابع عشر يمثّل نقطة الانطلاق لجملة فعاليّات أدّت مع تقدّم الزمن إلى انقسامات وانشقاقات ضمن

المجتمعات المسيحيّة الرئيسيّة. وانتهى هذا بتأسيس كنائس كاثوليكيّة منفصلة. كما أدّى نشاط الإرساليّات البروتستانتيّة إلى حدوث تفتّت إضافيّ في الكنائس المشرقيّة.

وقد ثَبَتَ في أرض الواقع أنّ نجاح وفعاليّة ومساعي الإرساليّات كانت مرتبطةً بدرجة عالية باعتبارات اقتصاديّة. فمع انتهاء القرن السابع عشر كان التجّار الملكيّون (الروم الأرثوذكس) قد أدركوا بوضوحٍ فائدة الحماية المقدّمة من قبل القنصل والعلاقة الوثيقة بين الحماية القنصليّة والالتحاق بعضويّة الكنائس الكاثوليكيّة. فبحلول القرن الثامن عشر أصبح الروم الملكيّون الكاثوليك في صيدا وأماكن أخرى على الساحل فضلاً عن مدن حلب ودمشق في موقع سيطرة رئيسية على التجارة بين سوريا ومصر[٤٧].

كانت المقاومة المبدئيّة تجاه الإرساليّات الكاثوليكيّة الغربيّة التي أبدَتْها كلٌّ من مِلل الروم والأرمن قد لقيتْ تعاطفًا من السلطان الذي دافع في مواقف معيّنة عن الكنائس التقليديّة في الإمبراطوريّة ضدّ الضغوط المتزايدة للإرساليّات الكاثوليكيّة. وقد تزامن ذلك مع المرحلة الأولى للثورة الفرنسيّة التي اعتمَدَتْ مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة، والذي بسببه انخفَضَ بدرجة كبيرة نشاطُ الإرساليّات التي كانت تعملُ في الخارج[٤٨]. على أنّ موقف السلطان شهد تغيّرًا كبيرًا بعد اندلاع حرب استقلال اليونان عام ١٨٢١، إذ شهدتْ مكانةُ البطريرك المسكونيّ في إسطنبول تراجعًا كبيرًا ومعه انتهت العلاقة الخاصّة التي بين كنيسة اليونان الأرثوذكسيّة والباب العالي. ونتيجةً لذلك وللضغط المتجدّد من القوى الكاثوليكيّة الأوروبيّة وخاصّةً فرنسا والنمسا، اعترف العثمانيّون بالكاثوليك كمِلّةٍ منفصلة ولأول مرّة عام ١٨٣٠[٤٩]. وقد قادت هذه الخطوة إلى دعم تفتّت الكنائس المشرقيّة القديمة الذي كان قد ابتدأ منذ القرن السابع عشر. كما أنّها أدّت إلى زيادة حادّة في عدد المِلل المعترف بها من قبل الباب العالي. وقد صدرتْ عدّة مراسيم (فرمانات) من الباب العالي معترفةً بِالملل الجديدة: الأرمن

الكاثوليك (١٨٣٠) والأرمن البروتستانت (١٨٥٠) والروم الكاثوليك (١٨٤٨) والكلدان (١٨٤٤مع المصادقة في١٨٦١) والسريان الكاثوليك (١٨٤٣مع المصادقة في ١٨٦٦)[٥٠].

١-٣-٣ البعثات التبشيريّة البروتستانتيّة

امتدّت اللامبالاة التي مارسَتْها السلطة العثمانيّة تجاه تأثير البعثات التبشيريّة الغربيّة على المسيحيّين الساكنين في الإمبراطوريّة العثمانيّة لتشمل البعثات التبشيريّة البروتستانتيّة. وبحلول القرن التاسع عشر باشرت البعثات التبشيريّة البريطانيّة والأمريكيّة بإصدار تقارير سنويّة عن نشاطها في مختلف الدول والمناطق وقد كان الفكر التبشيريّ الإنكليزيّ مهتمًّا بشكل رئيسيّ بهدفين: التحوّل الإنجيليّ لكلّ الذين "يخلون من معرفة الحقائق الإنجيليّة" وتحويل اليهود[٥١]. وكانت جمعيّة التبشير الكنسيّة (CMS) وجمعيّة لندن لنشر المسيحيّة بين اليهود قد تكوّنتا لتحقيق هذه الأهداف.

أمّا في الدولة العثمانيّة فقد انتشرتِ النشاطات الإرساليّة عبر وسيلتين: المحطّات الإرساليّة والمدارس الإرساليّة. وقد بدأتْ أوّل مساعي الإرساليّات الأمريكيّة في الشرق الأوسط من خلال المجلس الأمريكيّ للمفوّضين للإرساليّات الأجنبيّة (ABCFM)[٥٢] الذي تأسّس عام ١٨١٠ بعضويّة رجالِ دين وعلمانيّين يمثّلون ماستشوست وكناتيكت[٥٣] الأمريكيّتين. وقد أعلن المجلس المذكور أنّ هدفه هو "نشر الإنجيل في الأقطار الوثنيّة"، أو كما ذكر كتوضيح "لنشر الإنجيل بين غير الإنجيليّين من شعوب وأقوام". ويمكن ترجمة هذه الكلمات لتشمل ليس فقط الوثنيّين بل أيضًا غير المسيحيّين مثل اليهود والمسلمين، وكذلك "المسيحيّين بالاسم فقط في الشرق الأدنى"[٥٤]. ويمكن فهم وتقويم ما جاء في حديث الإرساليّات المشار إليها أعلاه من خلال بعض ما جاء في كتاب قام بتأليفه روفس أندرسون سكرتير الشؤون الخارجيّة للمجلس المذكور، إذ يقول في مقدّمة الكتاب[٥٥]:

> نحن لا نأمل في تحويل المحمّديّين، ما لم تنجلِ المسيحيّة الحقيقيّة أمامهم بواسطة المسيحيّين المشرقيّين. فبالنسبة إليهم، فإنّ المسيحيّين المحلّيّين الأُصَلاء يمثّلون الديانة المسيحيّة وهم يرون أنّ هؤلاء ليسوا أفضل منهم. بل يرونهم أسوأ منهم وبذلك يعتقد المسلمون بأنّ القرآن أكثر تميّزًا من الكتاب المقدّس. لذا فإنّ أيّة خطّة حكيمة لتحويل المحمّديّين في آسيا الغربيّة يجب أن تشمل أوّلاً إرسال بعثات إلى الكنائس المشرقيّة. وهي ضرورة أن يضيء نور الإنجيل على هذه الشموع ويجب أن يكون هناك أمثلة حيّة لدين يسوع المسيح وألاّ تبقى المسيحيّة في فكر المسلم مقترنةً بكلّ ما هو دنيء وسافل.

ومن الغريب أنّ أندرسون الذي دَوّن كتابه بعد ٦٠ عامًا من بدء عمل الإرساليّات في الشرق الأوسط، كان لا يزال ينقل آراء المجلس الأمريكيّ حول تحويل المسلمين، غير مكترثٍ بما هو على أرض الواقع.

وكانت جهود البريطانيّين والأمريكان تنبعث بدرجة من التطرّف ممّا لم يفسح مجالاً لأفكار بديلة. وبينما قد تكون نظرة الإرساليّات الإنكليزيّة تعكس الجوانب السياسيّة لتوسيع هيمنة بريطانيا العظمى وهدفها في فرض نمطها وسطوتها في العالم، فإنّ الإرساليّات الأمريكيّة لم تكن كذلك في المراحل الأولى، إذ كانت الحماسة الدينيّة هي صفتها المميّزة منذ البداية. وترجع جذور الحماسة إلى أفكار المتزمّتين في شرق أمريكا[٥٦] (New England Puritanism) التي أعادتِ الإرساليّات البروتستانتيّة صياغة أهدافها بعد فشلها المطلق في تحويل المسلمين، لتتضمّن تكوين مجتمع بروتستانتيّ محلّيٍّ وتطوير النظام التعليميّ فيه بدءًا من مدارس القرية ووصولاً إلى المدارس الدينيّة والكلّيّات مع توزيع كتب دينيّة ودراسيّة أخرى بأعداد كبيرة.

وكانت التغييرات التي دعت إليها البعثات البروتستانتيّة واسعة جدًّا بالنسبة إلى المنظور الدينيّ والمنظور الاجتماعيّ الثقافيّ. وقد لفتت الإرساليّات الأمريكيّة نظر أوسلد پاري من الكلّيّة المجدليّة في أكسفورد في كتاباته بعد سفره إلى الأناضول ووادي

الرافدين عام ١٨٩٢، إذ وصف موقف هذه الإرساليّات كما يلي: (ولاحِظْ أنّ پاري استعمل اصطلاح السريان للإشارة إلى السريان الأرثوذكس وليس إلى سوريا)

> جاء الأمريكان بحقائق الإنجيل بمحتواها النفسيّ العميق، لكن مجرّدةً من أي زيّ بهجة وحماية اعتاد عليها المسيحيّ المشرقيّ ممّا أثار شديد امتعاضه. وكان من الطبيعيّ أن يُسأَل أولئك الذين أَطلَقُوا على السريان لقب "مسيحيّين مزعومين" ووضعوهم بموازاة إخوانهم المسلمين أو أدنى، عن المؤهّلات العقيديّة التي لم تبصر النور لديهم إلاّ بعد أن كانت كنيسة السريان بعمر ستّة عشر قرنًا. كان من الطبيعيّ أن يَسأَلَ السريان: مَن هم الذين ساعدوا ببناء أوّل كنائس المسيحيّة أو كانوا شهودًا لكتابة الأناجيل وأرسلوا مبشّرين وبيدهم الإنجيل إلى شواطئ الغرب البعيدة؟ لقد كان نكرانًا للجميل أن يأتي الآن هؤلاء المبشّرون ليتّهموا أولاد أولئك بالجهل والفقر الناجمَين عن قرون من الظلم والعدوان. هذا ما يقوله أيّ سريانيّ نزيه، مع اعترافه بتقوى المبشّرين والعمل الجليل لإنشاء مدارس لهم. إنّ ما يشكو منه السريان هو الجهل الذي يعاني منه ويظهره معظم المبشّرين لتاريخ كنيستهم، وعدم إقرارهم بأحوال شعب مقهور[٥٧].

مدفعيّة من السماء

قدّم أسامة مقدسي في كتابه الموسوم "مدفعيّة من السماء" تقويمًا مثيرًا للملاحظة لعمل الإرساليّات الأمريكيّة في بلاد الشام إذ بيّن فشل جهودها في تحويل الناس دينيًّا في الشرق الأوسط[٥٨]. أفاد مقدسي في تقويم تأثير الإرساليّات البروتستانتيّة إلى بلاد الشام بما يلي:

> لقد كان هذا هو العالم المحافظ الذي إليه قَدِمَتِ الإرساليّات التبشيريّة الأمريكيّة في العقد الثالث من القرن التاسع عشر. فلم تأتِ كقوّة عسكريّة صليبيّة بل كمدفعيّة من السماء مخلِّصة ومكوَّنة من رجال عزموا على

استعادة أرض الكتاب المقدّس من إله هذا العالم، الذي استعبَدَ منذ أمدٍ بعيدٍ الكنائس المسيحيّة المشرقيّة[٥٩].

لم يكن عمل الإرساليّات بمعزل عن سياسات أقطارهم الأمّ[٦٠]. فسرعان ما أصبح عملُها أداةً للمصالح الأوروبيّة ولسياسات التوسّع السياسيّ والتغلغل الاقتصاديّ في الإمبراطوريّة العثمانيّة أوّلاً والتوجّه إلى تفكّكها لاحقًا. وأضاف مقدسي إنّ النظرة إلى الْمُرسَلين الأمريكيّين كروّاد:

"اعتمدت أو لا زالت تعتمد على النظرة الفوقيّة المتعالية تجاه العالم العربيّ ... وتعتمد، وبالإضافة إلى ذلك، مبدأ الحداثة على أنّه منحة أمريكيّة تُقدَّم الى أناس «ساكنين في الظلمة» لم يكن لهم سوى خيار واحد إمّا الرفض أو القبول بما هو دخيل على تاريخهم وتراثهم الحضاريّ[٦١]".

وأضاف مقدسي بأنّ الكلّيّة السوريّة البروتستانتيّة (لاحقًا الجامعة الأمريكيّة في بيروت) وهي أفضل إنتاج باقٍ للإرساليّات الأمريكيّة في الشرق الأوسط، "لم تكن نتيجةَ فرضٍ ثقافيّ بقدر ما كانت الاعتراف النهائيّ بعدم جدوى التبشير الإنجيليّ المباشر في أرض متمسّكة بأديانها المتعدّدة، وكذلك القبول بالمتطلّبات المحلّية لثقافة علمانيّة[٦٢]".

لقد سمحت السلطات العثمانيّة بفعاليّات المبشّرين بالرغم من النزاعات الطائفيّة بين المسيحيّين التي تسبّبت عن تلك الفعاليّات[٦٣]، طالما أنّها لم تؤدِّ إلى التحوّل الدينيّ لدى المسلمين. وفي نهاية الأمر، فإنّ عدم المبالاة هذه تجاه المواطنين الأصليّين من غير المسلمين قوّضَ نظامَ الملّة الذي كان هؤلاء المواطنون قد عاشوا تحت خيمته بسلامٍ قبل ذلك.

١–٤ المسيحيّون الناطقون بالسريانيّة ونظام الملّة

١–٤–١ منظور تاريخيّ عامّ

يستند تعريف المسيحيّة المشرقيّة في أرجاء ما بين النهرين وسوريا الكبرى إلى الأصول السامية لهذه المسيحيّة وإلى اللّغة الآراميّة وتراثها الأدبيّ كأداة للتعبير عنها. فعند ولادة المسيحيّة برزت اللغة الآرامية كوسيلة تعبير أدّت الى انصهار مكوّنات عرقيّة واجتماعيّة مختلفة في ثقافة متجانسة ومتكاملة شأنها في ذلك شأن ما فعلتْ اللّغة العربيّة لاحقًا عند قدوم الإسلام، إذ ساعدتْ على تقارب مختلف الشعوب واندماجها بغضّ النظر عن أصولها العرقيّة والجغرافيّة. وهكذا، فالمسيحيّة واللّغة المشتركة وحّدتِ الشعوب التي دخلت المسيحيّة في هذه المنطقة وهكذا أصبحتِ الكنيسةُ الأولى مصدرَ توحيدٍ لهذه الشعوب كما حصل في حالةِ الإسلام بعد ستّة قرون.

أظهرتْ كتاباتُ برديصان الرهاوي (١٥٤–٢٢٢م) صاحب الكتاب المعروف "كتاب شرائع البلدان"، بأنّه لم يعتبر نفسه منتميًا لطائفة بل للكنيسة الجامعة: "ماذا نقول عن أنفسنا، نحن «العرق الجديد» من المسيحيّين الذي أقامه المسيح في العالم بسبب مجيئه؟ نحن جميعًا، أينما كنّا، مسيحيّون باسم واحد وهو اسم المسيح"[٦٤]. وفي الحقيقة لم تكن هناك هويّة عرقيّة أو قوميّة في بداية المسيحيّة، فقد رفض المسيحيّون المشرقيّون الإشارة الى أسلافهم الوثنيّين ولذلك فليس لدينا نصوص تشير إلى هويّة آبائهم قبل مجيء المسيحيّة.

لكن، بعد مرور الزمن، لم يتمكّن المجتمع المسيحيّ من المحافظة على كينونته كأمّة واحدة جديدة. فقد تولّدت عوامل مختلفة جغرافيّة وسياسيّة ولغويّة ودينيّة وفلسفيّة أدّت إلى تكوين مجموعات دينيّة مختلفة. بالنسبة إلى كنيسة المشرق (دُعِيَتْ بالنسطوريّة)، فإنّ العداوة بين الإمبراطوريّتين الرومانيّة والفارسيّة اضطرّت المسيحيّين

في فارس إلى بناء منظومتهم الكهنوتيّة المستقلّة بل حتّى عقيدتهم المسيحيّة الخاصّة بهم والاكتفاء بأقلّ ما يمكن من اتّصالاتٍ مع إخوانهم في المعسكر المعادي[٦٥]. وأصبحتْ بذلك الكنيسةُ في فارس كنيسةً وطنيّة مستقلّة مارس فيها مطران طاق كسرى الصلاحيّات الكنسيّة بصورة مستقلّة عن بطريرك أنطاكية. وفي ظلّ ظروف مغايرة نوعًا ما شملتِ العقيدةَ اللاهوتية بصورة رئيسية وكذلك العوامل الثقافية، شَهِدَ القرنُ السادس ولادة الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة الأنطاكيّة (دُعِيَتْ باليعقوبيّة). وهكذا فمع مرور الزمن غدتِ المجتمعات السريانيّة في الشرق الأوسط أممًا مكوّنة من مجاميع من الأفراد قدّمتْ ولاءها وارتباطها مع بطريركها بروابط دينيّة. وهكذا استمدّ مفهوم المِلّة جذوره الأولى في المنطقة حتى قبل مجيء الإسلام.

أفاد جوزيف لدى مناقشة تأثير الأصل العرقيّ والثقافة في مفهوم الملّة ما يلي – ومع أنّه أشار مباشرةً "الى النساطرة" فإنّ ما جاء فيه ينطبق أيضًا على مسيحيّي المشرق الآخرين بما فيهم السريان الغربيّون–، فقال:

> يمكن القول بثقة إنّ "النساطرة" قد حافظوا بوضوحٍ على هويّتهم العرقيّة كما كانت عليه عند الغزو العربيّ. لأنّ أي تزاوج بين المسلمين والمسيحيّين كان ولا زال يعني التحوّل إلى الإسلام. وبالمعنى الدقيق للكلمة، فإنّ كلّ من السريان المشارقة و"السريان المغاربة" هم أعضاء لمجموعة تراثيّة أكثر ممّا هي عرقيّة، انصهرتْ معًا قوميًّا بروابط لغة مشتركة وبعضويّة كنسيّة وكانت حتى قيام مفهوم الدولة الحديثة أقوى رابط بين الناس. إنّ الخط التاريخيّ لأي فئة، كما هو الحال لفئات الشرق الأوسط كافّة، مخفيٌّ في ضباب التاريخ، فهم خليطٌ من الأقوام ومن المحتمل أن يحملوا في عروقهم دمًا أشوريًّا خاصّة في أقسام معيّنة من المجتمع كما يُحتَمَل أن تحمل أقوام أخرى في عروقها دمًا فارسيًّا أو كرديًّا أو آراميًّا. وفي الحقيقة فإنّ أغلبيّة ذريّة أسلافهم هم اليوم مسلمو العرب والكرد والفرس[٦٦].

١–٤–٢ تحت الحكم العثمانيّ

أصبح السريان الأرثوذكس والسريان المشارقة (أي المنتمون إلى الكنائس الناطقة بالسريانيّة الشرقيّة) تحت سيطرة الحكم العثمانيّ عند تقدّم سليم الأوّل عبر جنوب شرق الأناضول وشمال العراق وسوريا عام ١٥١٦. وارتبط هؤلاء منذ تلك النقطة بالإمبراطوريّة العثمانيّة كأصغر مكوّناتها المسيحيّة. وتمّ اعتبارهم مع الأقباط جزءًا من ملّة الأرمن. وتفيد الوثائق التاريخيّة العائدة للقرن التاسع عشر بوضوح ارتباط السريان الأرثوذكس بمِلّة الأرمن. أمّا الدلائل الخاصّة بكنيسة المشرق فهي أقلّ وضوحًا بهذا الصدد[٦٧].

كان السريان الأرثوذكس في تقاربٍ كبير مع الأرمن خلال تاريخهم المسيحيّ على نطاق المستويين اللاهوتيّ والاجتماعيّ. فقد كانت الكنيستان على نفس الجانب من الانقسام اللاّهوتيّ الذي حصل بشكل رئيسيّ في أفسس عام ٤٣٣م وخلقيدون عام ٤٥١م. أمّا على المستوى الاجتماعيّ فإنّ العديد من مجتمعات السريان الأرثوذكس في جنوب شرق الأناضول (مثل ديار بكر وأورفا وخربوت وسعرت وما حولها) كانت قد عاشت بتقاربٍ وجيرةٍ طيّبة مع الأرمن وحصلت بينهم زيجات مشتركة، كما اشترك الطرفان في مُلكيّة الأبنية الكنسيّة وحتى في الكثير من الخدمات الكنسيّة في مناسبات عديدة. ومن ناحية أخرى كانت العلاقات التاريخيّة بين السريان المشارقة والأرمن محدودةً جدًّا إن وُجدت. وهذه الحالة جعلتِ السريان المشارقة أقلّ تقبّلاً للأرمن كواسطةٍ للاتّصال لدى الباب العالي. وهنا يضيف عطيّة منظورًا آخر جديرًا بالملاحظة للطيف الاجتماعيّ الواسع الذي يشمل الأرمن والسريان الأرثوذكس وأبناء كنيسة المشرق، إذ أفاد:

> اختلف "اليعاقبة" عن الأرمن و"النساطرة" في أنّه بينما كان "اليعاقبة" متمسّكين بمبادئهم المذهبيّة فإنّهم لم يكونوا مضادّين للتقارب والتكافل

> الاجتماعيّ مع أطياف أخرى من المواطنين بغضّ النظر عن الخلافات المذهبيّة. فإنّه إلى هذا السلوك الاعتياديّ، الممتزج بتمسّك مذهبيّ، يُعزى بقاؤهم في أرضهم التقليديّة خلافًا للأرمن و"للنساطرة" الذين إمّا تمّت إبادتهم أو تشتيتهم بالكامل[٦٨] .

أمّا المؤرّخ أدريان فورتيسك فقد اقتبس من الباحث المسلم الشهرستاني في القرن الثاني عشر رأيه عن "اليعاقبة". فقد كان انطباع فورتيسك بصورة إجماليّة: "بأنّهم كانوا متسامحين وطيّبي القلب، وقد تعايشوا مع جيرانهم من الأديان الأخرى بصورةٍ أفضل من معظم الآخرين في العصور الوسطى"[٦٩].

كان هناك عاملان مهمّان أثّرا في المواقف المختلفة للسريان الأرثوذكس ولكنيسة المشرق تجاه موقفهم من منظومة الملّة. العامل الأوّل موضوع الخلافة البطريركيّة إذ أصبح في كنيسة المشرق وراثيًّا منذ القرن الخامس عشر إذ كان يرث البطريرك المتوفّى أخوه أو ابن أخيه، وبذلك استُبعِدَت الحاجة لاعتراف الباب العالي بالبطريرك الجديد. وخلافًا لذلك فقد كان الارتقاء إلى موقع البطريرك في الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة يتمّ بطريقة الترشيح ثمّ الانتخاب من قبل المجمع المقدّس. أمّا العامل الثاني فيرجع إلى حقيقة أنّ مجتمعات كنيسة المشرق في حيقاري وتلك التي في شمال العراق كانت تعيش في مناطق جبليّة منعزلة تقع في الأطراف البعيدة للإمبراطوريّة، حيث كان تأثير السلطة المركزيّة ضعيفًا جدًّا نسبةً لتأثير سطوة العشائر الكرديّة المحلّيّة. ونتيجةً لهذه العوامل كانت كنيسة المشرق قليلة الاهتمام بموضوع الحصول على اعتراف الباب العالي والحصول على كيان ملّةٍ مستقلّة[٧٠].

١-٤-٣ السريان الأرثوذكس ونظام الملّة

كما ورد سابقًا، فقد أُدرِجَ السريان الأرثوذكس ضمن الملّة الأرمنيّة عند التحاق المناطق التي كانوا يقطنونها ضمن الإمبراطوريّة العثمانيّة عام ١٥١٦. ويشير

أوزكوزار [٧١] إلى أنّ كافّة المصادر الرسميّة تبيّن أنّ الأرمن كانوا يمثّلون السريان الأرثوذكس لدى الباب العالي. وفي نفس الوقت، كانت العلاقات المجتمعيّة والكنسيّة بين السريان الأرثوذكس والأرمن طيّبة على مختلف الأصعدة وذلك إنطلاقًا من علاقات تاريخيّة عقائديّة واجتماعيّة قويّة، فضلاًعن كون ذلك يقع ضمن صفة التعايش السلميّ مع الآخرين الذي عُرِفَ به السريان الأرثوذكس وتميّزوا به عبر العصور. ومع ذلك فإنّ المصادر التاريخيّة تشير إلى أنّ الكنيستين المذكورتين كانتا تعملان بصورة مستقلّة عن بعضهما في كافّة الفعاليّات الطقسيّة والتعيينات الكهنوتيّة والفعاليّات الرعويّة. فضلاً عن ذلك، فقد كانت الدولة العثمانيّة خلال مرحلة اللامركزيّة التي مرّ بها نظام المِلل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أقلّ ميلاً نحو التنفيذ الحرفيّ والصارم لمفهوم نظام المِلّة والتبعيّة بين الفرع والأصل التي كان يقصدها هذا النظام عند البداية. وما عدا المصادقة على تعيين بطريرك جديد والتي كانت تتمّ عن طريق البطريركيّة الأرمنيّة في إسطنبول، فقد كانت معظم الأمور الرسميّة الأخرى التي تخصّ بطريرك السريان الأرثوذكس تجري مباشرةً مع الإدارة العثمانيّة في مدينة ديار بكر، التي كان المقرّ البطريركي في دير الزعفران يعود إليها إداريًّا [٧٢].

أمّا موضوع مصادقة الباب العالي على تعيين البطريرك، فلم يكن إجراءً متّبعًا في القرون الأولى من انتساب السريان الأرثوذكس للحكم العثمانيّ. ويبدو أنّ أوّل مصادقة سلطانيّة تمّت في ١٧٨١–١٧٨٢ عندما كان المنصب البطريركيّ للسريان الأرثوذكس مهدّدًا بمحاولة الاستيلاء عليه من السريان الكاثوليك. كان ذلك من قبل ميخائيل جروة الذي كان مطرانًا للسريان الأرثوذكس في حلب إذ تحوّل إلى الكثلكة وحاول حينئذٍ الاستيلاء على المنصب البطريركيّ الذي شغر بوفاة البطريرك جرجيس الرابع في ٢١ تموز ١٧٨١. إنّ تفاصيل العداء الذي تولّد نتيجةً لهذه المحاولة وما نتج عنه من

اللجوء إلى السلطات العثمانيّة في كلّ من ديار بكر وماردين وحتّى في الموصل وبغداد هو خارج نطاق البحث الحاليّ، عدا القول إنّها انتهت بحصول قورلّوس متّي المرشّح السريانيّ الأرثوذكسيّ على المصادقة من السلطان عبد الحميد الأوّل وبموجبه حُسِم الأمر[٧٣]. وقد كانت تلك هي المرّة الأولى التي يتدخّل فيها الباب العالي لإضفاء الصفة الرسميّة على التعيين البطريركي.

وتمّت المرّة الثانية على إثر انتخاب الياس الثاني بطريركًا (١٨٣٨–١٨٤٧)[٧٤]، إذ سافر الى إسطنبول حيث مكث ١٤ شهرًا في ضيافة بطريرك الأرمن في انتظار حصول المصادقة السلطانيّة. لهذا فقد أصبح الحصول على البراءة (المصادقة) السلطانيّة عند تعيين بطريرك جديد أمرًا طبيعيًّا اعتبارًا من عام ١٧٨٢.

محاولة الحصول على موقع ملّة مستقلّ عن الأرمن

لدى انتخاب وتعيين بطرس الثالث بطريركًا عام ١٨٧٢، سافر البطريرك الجديد الى إسطنبول للحصول على البراءة السلطانيّة، على أنّه كان للبطريرك الجديد هدفٌ ثانٍ وهو الحصول على موقع مِلّة مستقلّة عن المِلّة الأرمنيّة، كما كان قد تمّ للسريان الكاثوليك بمساعدة الحكومة الفرنسيّة. إلاّ أنّ رحلته حقّقت الهدف الأوّل فقط[٧٥].

على أنّ عددًا من المؤلّفين[٧٦] استند خلال العقدين الماضيين إلى ما أورده جون جوزيف[٧٧] بأنّ السريان الأرثوذكس حصلوا على مرتبة مِلّة مستقلّة في ١٨٨٢. "لقد استغرق أمر حصول اليعاقبة على مرتبة مِلّة عشر سنوات من جهد متواصل من البطريرك وبمساعدة بريطانيا العظمى إلى أن تحقّق الاعتراف بهم في ١٨٨٢ كمِلّة مستقلّة"[٧٨]. ولدى التحقيق في ما ورد في كتاب جوزيف، نجد بأنّه كان قد اعتمد على ما جاء في كتاب سيبرناگل[٧٩]، الذي فيه يقول:

> لـم يكـن هنـاك اعتـرافٌ "باليعاقبـة سـابقاً" مـن قبـل البـاب العـالي وكـانوا يُمثَّلـون مـن قبـل بطريـرك الأرمـن فـي القسـطنطينيّة. ويجـب أن يكونـوا شـاكرين لتـأثير إنكلتـرا إذ فـي بدايـة ١٨٨٢ تـمّ الاعتـراف بهـم مِلّـةً مسـتقلّةً وببطريـركهم رئيسًـا روحيًّا وقائدًا علمانيًّا[٨٠] .

أمّا سيبرناگل فقد استند بدوره إلى كتاب إدوارد ساخو[٨١] الذي أوضح فيه عدم جدوى سعي الأرثوذكس للحصول على اعتراف باستقلالهم من قبل الباب العالي بدون مساعدة أجنبيّة.

> "كـان علـى بيـدروس (بطـرس الثالـث) وشـعبه قبـول الاتّحـاد الفـوريّ مـع رومـا، الأمـر الـذي كانـت تعرضـه علـيهم يوميًّـا، حيـث كانـت البابويّـة لتكسـب فـورًا مئـات الآلاف مـن الأنصـار وسـيكون السـريان حينئـذٍ فـي حمايـة فرنسـا... وعلـيهم الآن تقـديم الشـكر إلـى إنكلتـرا التـي أدّت إلـى الاعتـراف بهـم كملّـة مستقلّة عام ١٨٨٢"[٨٢].

وخلافًا لما جاء أعلاه، فإنّ الادّعاء بالحصول على حالة المِلّة المستقلّة في عام ١٨٨٢ لا يستند إلى دليلٍ يمكن متابعته في الوثائق التاريخيّة التي بدورها توضح بأنّه، وبحلول عام ١٨٩١، فإنّ السريان كانوا ما زالوا بحالِ مِلّةٍ غير مستقلّة. ويُستَدلّ على ذلك من رسالة للبطريرك بطرس إلى بنسن رئيس أساقفة كانتربري كتبها باللغة العربيّة، ويعود تاريخها إلى ١١ حزيران ١٨٩١ وفيها يشكو من سوء المعاملة المفروضة من قبل الأرمن على السريان الأرثوذكس تحت ذريعة الانتماء الى المِلّة الأرمنيّة وخاصّة بما يتعلّق بالحقوق العقاريّة للأرثوذكس. وفي أدناه جزءٌ من النصّ الحرفيّ لتلك الرسالة التي وُجِدتْ محفوظةً في أرشيف قصر لامبث. وقد كان أحد أهمّ المواضيع فيها هو المحاولة الأرمنيّة مصادرة أموال السريان الأرثوذكس في القدس. كما تشيرُ الرسالة إلى الخلافات حول ملكيّة كنائس وأديرة وأوقاف أخرى والمحاولة للسيطرة عمومًا على شؤون الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة.

بعد إهداكم الدعاء والسلام بالرب يسوع نعرض قبلا كان قدمنا لحضرتكم عريضة بخصوص ظلم وتعدّيات ملّة الأرمن وتعرّضهم بأماكن المقدسة التي يوجد لنا بالقدس الشريف. فإلى الان لم شاهدنا ثمرة منع تجاوزهم وتعرضاتهم العلنية التي لا نقدر أن نحتملها. وعلاوة على ذلك الآن قد زادت عداوتهم لنا مع التعرّض لأمور مذهبيتنا أيضًا. وبهذه حركاتهم يجبرونا أن نصير لهم رعية حتى يغتصبوا ما بقي لنا من الكنائس والأديرة وسائر الأوقافات وقصدهم هو خراب ملتنا. وترونا الآن واقعين في فخاخاتهم السيئة. ونظراً للتواريخ ما سمعنا أن سركيس قام وفتح السريان حتى هم بهذه الواسطة يتسلطون علينا ويغصبون حقوقنا من يدنا كقولهم إن السريان هم رعايا إلى الأرمن. والحال كما لا يخفاكم نحن وهم رعايا لدولت العثمانيّة، وبموجب فرامين وأوراق التي يوجد بيدنا من قديم الزمان نحن مستقلين كسائر الملل، والتواريخ أيضًا تشهد بذلك. فمن حيث نحن ضعفا وأنتم أقويا نسترحم أن تشملونا بحسن أنظاركم وتساعدونا لأن بولص الرسول يقول أيها الأقويا احملوا أثقال الضعفاء. والإنجيل المقدّس أيضًا يقول أجر كأس ماء بارد ما يضيع عند الله. وحضرتكم من القديم مشهورين بالتعطف على الضعفاء والمساكين ولا تريدوا عذر كائن من كان. فالآن تكرارًا نسترحم من مراحكم الشهيرة أن بحثا من إشعاراتنا السابقة وعطفا من معروضاتنا اللاحقة تعطون إشعارات اللازمة إلى السفارة بالآستانة حتى تحامينا وتسترد حقوقنا من أيادي ملّة الأرمن وتمنع كلّ تعدّياتهم عننا، خصوصًا أماكن المقدسة التي ذكرنا عنها وهي عائدة لأفراد ملتنا الساكنين في الممالك العثمانية فقط بل يخصون أيضًا إلى ملتنا الموجودين في ممالك الهند تحت إدارة دولت إنكلتره المفخمة وحضرتكم لكم حق المحامات عنهما بهذا الخصوص. تكراراً نسترحم أجر الإيجاب مع سرعة الجواب هذا ما لزم عرضه لديكم والأمر أمركم

عن موصل في ١١ حزيران ١٨٩١م

إغناطيوس بطرس الثالث بطريرك السريان الأنطاكي[٨٣] .

العلاقة مع الأرمن

وبعيدًا من موضوع المِلّة فإنّ رسالة البطريرك بطرس المشار إليها آنفًا تعبّر بوضوحٍ عن الشعور بمرارةٍ تجاه الأرمن الذين كان واجبهم بموجب نظام المِلّة تمثيل السريان الأرثوذكس والدفاع عنهم بدلاً من محاولة السيطرة على أملاكهم في أورشليم. ويبدو أنّ البطريرك بطرس، كان قد أرسل رسالته من الموصل حيث كان في مهمّة لحلِّ موضوع عقارات أخرى، وهي ملكيّة إحدى كنيستين رئيسيتين يمتلكهما السريان الأرثوذكس تاريخيًّا في الموصل، كان قد طالب بها السريان الكاثوليك بدعم من فرنسا. وقد عبّر البطريرك بطرس عن شعور مماثل برسالة إلى الباب العالي في ١١ تشرين الأوّل ١٨٩١[٨٤]، يبدو أنّها كانت إجابةً لشكوى قدّمتها بطريركيّة الأرمن. ويرفض البطريرك بطرس في رسالته الادّعاء باستمرار أيّ تفويض يدّعي به الأرمن، كما يرفض اتّهامهم بأنّ رحلته إلى إنكلترا عام ١٨٧٤/١٨٧٥ كانت لطلب اتّحاد كنيسته مع الكنيسة الإنكليزيّة. ويبيّن في الوقت نفسه الانقسامات المتعدّدة ضمن الكنيسة الأرمنيّة ومجتمعها وإلى النزاع حول الملكيّة مع الأرمن في مدن عديدة وفي القدس بوجهٍ خاصّ. ومع ذلك وبغضّ النظر عن أحداث تلك الفترة، فلا بدّ من الإشارة الى إيجابيّة العلاقة التقليديّة بين الكنيستين السريانيّة الأرثوذكسيّة والأرمنيّة على مدى الزمن.

١–٤–٤ العلاقة مع الباب العالي

أظهرت الوثائق وجود اتّصال مباشر بين البطريركيّة والباب العالي في كافّة الشؤون ابتداءً من المصادقة على تنصيب بطريرك جديد ومنحه وسام (تكريم) في مناسبات معيّنة والمصادقة المباشرة على سفر البطريرك خارج الإمبراطوريّة، كما حصل في حالة سفر البطريرك بطرس الثالث ثمّ لاحقًا عند سفر البطريرك عبدالله إلى الهند. وفي واقع الحال، إنّ منح صلاحيّة المثول أمام السلطان كان هو الأمر المهمّ بما

يتعلّق بمفهوم الملّة في ذلك الوقت المتأخّر من القرن التاسع عشر، بعدما طرأ على ذلك المفهوم من التطوّر خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وضمن هذه الصلاحيّة، نرى أنّ البطاركة الذين تولّوا المسؤوليّة في الكنيسة بعد بطرس الثالث، أي عبد المسيح وعبدالله والياس الثالث حصلوا جميعهم على أوسمة تقديريّة من السلطان. وفي الوقت نفسه، كانت كافّة الأمور الأخرى التي تطلّبت الرجوع إلى السلطة العثمانيّة تتمّ عن طريق المراجعة المباشرة مع تلك السلطة على صعيد الولاية أو على صعيد الإدارة المحلّيّة.

وكمثال للاتّصال المباشر على أعلى المستويات، يمكن إدراج موضوع مقابلة البطريرك عبدالله للسلطان عبد الحميد عام ١٩٠٨، حيث جرى تقديم الطلب مباشرةً من قبل ممثّل الكنيسة في إسطنبول. وإنّ الإشعار بالمصادقة ورد بشكلٍ مباشرٍ أيضًا عن طريق الممثّل نفسه (أُنظر الفصل الرابع). لذا فبحلول الربع الأخير من القرن التاسع عشر، كانت الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة تتمتّع بِامتيازاتِ مِلّةٍ مستقلّة من الناحية الفعليّة، وإن لم يكن هذا الامتياز (استنادًا إلى الوثائق التي تمّ تفحّصها) رسميًّا. ومن الجدير بِالإشارة أنّ التطوّرات السياسيّة التي برزت في الإمبراطوريّة العثمانيّة قرب نهاية القرن التاسع عشر، ابتداءً من عصر التنظيمات (انظر ١-٥-٣) قد أدخلتْ مرونةً كبيرة في مفاهيم نظام المِلّة ممّا أدّى إلى بروز علاقةٍ مباشرة بين الباب العالي والكنيسة.

١-٤-٥ النظام العام (النظامنامه) "للسريان القديم"

كان التطوّر الرئيس في تطبيق نظام المِلّة في الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة هو تطوير نظام داخليّ لإدارة الكنيسة ومجتمعاتها. ولِتحقيق ذلك تمّ تكوين مجلس استشاريٍّ قوامه اثنا عشر عضوًا، ستّةٌ من رجال الدين وستّةٌ من العلمانيّين وذلك بموجب مرسوم بطريركيّ صدر في أواخر عام ١٩١٣. وقد اقترح المجلس المشترك

مسوّدة نظام من ستٍّ وأربعين فقرة شملتْ مواضيع انتخاب البطريرك والمطارنة وإقامة المجالس المشتركة على مستوى الأبرشيّات وغيرها[٨٥]. وقد أكمل المجلس المشترك مسوّدة النظام التي قدّمها البطريرك إلى الباب العالي في حزيران ١٩١٤[٨٦]. ولم يتأكّد حصول موافقة الباب العالي عليها مع أنّ مثل هذه الموافقة لم تعُدْ ذات مغزى في ضوء الأحداث اللّاحقة (أُنظر الفصل الخامس).

١–٤–٦ البطريرك بين شعبه في نظام الملّة

كان العصر الذهبي للسريان الأرثوذكس خلال الخلافة العبّاسيّة إذ مارس البطريرك خلال جزءٍ مهمّ من تلك الفترة سلطته على أبرشيّات متعدّدة امتدّت عبر سوريا الكبرى والأناضول ووادي الرافدين وأقصى الشرق وصولاً إلى الهند وأفغانستان[٨٧]. ولم يفعل البطريرك ذلك بِحماية من حاكم مدنيّ أو سلطة سياسيّة أوعبر ولاءٍ قبليٍّ بل بفضل شخصيّته المبجّلة والمستقلّة تاريخيًّا. وعليه فإنّ هذه الخلفيّة التاريخيّة الرصينة هي التي شكّلتِ الدافع للاستمرار التقليديّ حتى في أحلك الظروف. وهكذا ففي بداية القرن التاسع عشر ومع انخفاض عدد أعضاء الكنيسة بدرجة كبيرة، فقد بقي البطريرك بنظر الشعب يتمتّع بالسلطة التي أُنعِمَتْ عليه نتيجةً للصمود التقليديّ الطويل في ظلّ الظروف السلبيّة.

فكما كان يُنظَر للبطريرك بصورة تقليديّة من قبل الناس على كونه حاميًا وحافظًا للكرسيّ الرسوليّ الأنطاكيّ وخليفةً للرسول بطرس والمؤتَمَن على هذا المنصب الموقّر، فقد بقي بنظر الشعب الأب والراعي، وبنظر الدولة هو من يتحمّل المسؤوليّة باعتباره قائدًا لشعبه وحاميًا بالرغم من بساطة عيشه لهويّة الكنيسة ومجتمعها.

وهناك لا شكّ اختلاف طبيعيّ في نمط الحياة بين السلطان والبطريرك، بين الأبّهة التي تميّز معيشة السلطان في قصوره مقارنةً مع معيشة الزهد للبطريرك في ديره. على أنّ هذه البساطة في نمط المعيشة عزّزتْ رمزَ الأبوّة في البطريرك فهو الأب

المتفاني في خدمة أبنائه والذي يتيح للناس العاديّين مقابلته والكتابة إليه بيُسرٍ وفي جميع الأمور التي تواجههم. لكنّ سهولة الوصول إليه لم تقلّل من مدى تبجيلهم له، إذ إنّ الأرشيف البطريركيّ غنيٌّ بالأمثلة التي تُظهِر هذا الاحترام العميق (راجع الفصل الثاني).

وساهمت التجاربُ التاريخيّة في الشرق الأوسط في استمرار ديمومة السلطة البطريركيّة. فقد كان من تأثير غزو العرب في القرن السابع أن حَرَمَ المسيحيّين من السلطة السياسيّة المباشرة التي وضعَتْهم في حالة الانصياع والإذعان بموجب منظور الذمّة. ولكنّها في الوقت عينه مَنحتِ البطريرك، خاصّة في العصر العثمانيّ جوانب عدّة من السلطة المدنيّة التي لم يمارسها سابقًا. وهكذا فخلافًا للوضع الذي كان قائمًا في أوروبا، حيث اقتصرت مهامّ الرئيس الدينيّ تاريخيًّا على الأمور الدينيّة، فإنّ السلطة الدينيّة للبطريرك تعزّزتْ بسلطة مدنيّة مهمّة وذلك من خلال المسؤوليّات التي أوكِلَتْ للبطريرك بموجب نظام الملّة العثمانيّ.

١-٥ من مفهوم المِلّة إلى مفهوم القوميّة

١-٥-١ تطوّرات عامّة

أشار كاربات[٨٨] في تحليله المتعمّق لهذه المواضيع إلى الفروق الأساسيّة في مفهوم الأمّة في الفترة العثمانيّة الأخيرة بين أمم أوروبّا الغربيّة وأمم جنوب شرق أوروبّا، ومن بين تلك الملاحظات ما يلي:

> برز مفهوم الأمّة في الغرب من خلال التأكيد على الخصوصيّات اللغويّة والثقافيّة في محاولة الملوك لتأكيد حقّهم وسلطتهم مقابل سلطة الكنيسة. وفي جنوب شرقيّ أوروبا أبرز المسيحيّون مفهومهم للأمّة وللاستقلال من خلال اختلافاتهم الدينيّة مع السلاطين المسلمين. لذا أصبح الدينُ أساسَ

> مفهـومهم للأمّــة. فـبغضّ النظــر عــن وجــود عناصــر أخــرى إثنيّــة وتاريخيّــة حــدّدتْ هويّــة أراضــي البلقــان، بقــي العنصــرُ الــدينيّ هــو العنصــر الفعّــال فــي نظرتهم إلى الدولة العثمانيّة، وإلى الأتراك عمومًا[٨٩].

ومن المناسب التوضيح هنا أنّ الدورَ الذي لعبه الدينُ في أقطارِ جنوبِ شرق أوروبّا، هو موروثُ نظامِ المِلّة الذي وَضَعَ المسيحيّين في هذه المناطق ومنذ بداية الحكم العثمانيّ في دور "مِلّة المحكومين". لذا فعندما حان الأوان لإدخال التطوير في نظام المِلّة، شكّل التحرّر من هذا الموقع المتدنّي أمرًا أساسيًّا في مفهوم هذه الشعوب.

١–٥–٢ التنظيمات والفترات اللّاحقة

عنـدما أُدخِلَـت الإصــلاحاتُ القانونيّـة التـي عُرِفـتْ (بالتنظيمـات) بموجـب المرسـوم المعروف كلهاني هاتي – أ– همايون عام ١٨٣٩، كان الهدف منها احترام مبادئ الحيـاة والشـرف والملكيّـة لكافّـة مـواطني السـلطان ومسـاواتهم تحـت القـانون. كمـا اسـتهدَفَتْ هـذه الإصــلاحات إدخـال الخدمــة العسـكريّة الإجباريّـة وإصــلاح النظـام الضريبيّ[٩٠].

وتشير كـارنون بـاركي إلـى أنّ المركزيـة التـي أُدخِلَـت فـي هذه التنظيمـات كانـت أساسيّة لنجاحهـا، معلّلـةً ذلـك بسـببين: الوضـع العـالميّ المتضـمّن مخـاطر التهديـد العسكريّ الروسيّ والضعف الاقتصاديّ والماليّ للدولة. فبالمقارنة مع ضعف الموارد العثمانيّـة، كـان للـروس قـوّة بشـرية كبيـرة إذ بحلـول عـام ١٧٥٠ كـان لروسـيا أكبـر الجيوش في العالم مع أنّ اقتصادها كان لا يزيد عن خُمس اقتصاد فرنسا[٩١]. كما أنّ الهزائم المهينة للعثمانيّين مع الروس في الفترة ١٧٦٨–١٧٧٤ كانت أمثلة للتحدّيات التي واجهت الإمبراطوريّة العثمانيّة وما تطلّبتْهُ من فرض سيطرة مركزيّة في نطاق شؤونها الداخليّة.

وكان قد برز خلال فترة التنظيمات مفهوم اللامركزيّة الذي وجد تأييدًا من قبل الليبراليّين والتجّار اليونانيّين والأرمن في الأناضول الذين كانوا يفضّلون دولة فدراليّة متعدّدة الجنسيّات[٩٢]. وقد دافع رواد هذه الفكرة عنها من مبدأ المساواة وتأييدًا للّامركزيّة. وقد أشارت باركي في تحليلها إلى آراء أخرى حول فوائد وأخطار اللّامركزية التي شبّهها رودرك ديفدسون "بفسيفساء من المِلل"[٩٣].

وثمّة صفة أخرى للعصر الإمبراطوريّ العثمانيّ تتمثّل في إبداء المرونة في إدارة الطيف الواسع من الانتماءات الدينيّة وقدرة الإدارة الإمبراطوريّة على استيعاب الأطياف المختلفة للثقافات الدينيّة والاجتماعيّة المتّصلة بهذه الانتماءات. لذا فبالرغم من احتمالات التفكّك والعنف، فقد سارت العلاقات الإثنيّة بشكلٍ آمن على مدى العهد العثمانيّ[٩٤]. ويشير ديفدسون إلى نتائج التغيير المجتمعيّ في أواخر العهد العثمانيّ بالقول:

> ومع ذلك وبالرغم من هذا الموروث التقليدي الذي اتّصف بالتسامح، انتهت الإمبراطوريّة العثمانيّة بتحوّل عنيفٍ من إمبراطوريّة إلى دولة. ففي طريقها لهذا التحوّل، ارتكبت هذه الإمبراطوريّة جرائم وحشيّة ضدّ السكّان اليونانيّين والأرمن. وبحلول عام ١٩١٥–١٩١٦، اتّخذت إجراءات للقضاء على قوميّات بأكملها تاركةً بذلك إرثًا اختلف تمامًا عن الحالة الإمبراطوريّة[٩٥].

ويرجع ظهور العداوة تجاه الأعراف والديانات غير المسلمة إلى القرن الثامن عشر. وقد برزت هذه الظاهرة وتحفّزت مع زيادة دور غير المسلمين في التجارة مع أوروبا، الأمر الذي خَلَقَ ردود فعل ضدّ الآخرين المختلفين دينيًّا وعرقيًّا. فقد شعر المسلمون بأنّهم أصبحوا مهمّشين وأصبحوا متيقّظين للمساوئ التي نتجت عن ذلك. وكردّ فعل لاستيائهم توجّهوا واستندوا إلى هويّتهم الدينيّة كمسلمين، وكان ذلك وصفةً لكارثة مجتمعيّة[٩٦].

كما أنّ التعاون الاقتصاديّ الذي برز في القرن الثامن عشر نتيجةً لمعاهدات الامتيازات الأجنبيّة التي فضّلتِ المسيحيّين المنتمين لطوائف غربيّة، ازداد أثره في منتصف القرن التاسع عشر[٩٧]. ففي سوريا، حصلت نزاعاتٌ حادّةٌ ضدّ المسيحيّين في حلب عام ١٨٥٠ وفي دمشق عام ١٨٦٠، كان سببها الأساسيّ تراجعَ موقع التجّار المسلمين. ومن الجدير بالذكر أنّ أحد العناصر الرئيسيّة في مفهوم تنظيمات عام ١٨٣٩ كان تنظيم علاقة الدولة مع أطياف المجتمع بشكل موحّدٍ يشمل الكلّ بالتساوي[٩٨]. كما أنّ المحاكم أصبحتْ محاكم مدنيّة تحكم الجميع بدون تدخّل رجال الدين (العلماء). ونتيجة لذلك، فإنّ الإمبراطوريّة لم تعد تدّعي أولويّة المسلمين على غير المسلمين[٩٩].

إنّ ضعفَ الإمبراطوريّة العثمانيّة تجاه العالم الخارجيّ، المتمثّلَ في اندحارها في الحرب الروسيّة العثمانيّة لعامي ١٨٧٧– ١٨٧٨ وباعترافها بالتأثير الأوروبيّ على الجبهة الداخليّة، أدّى إلى خلق أزمةِ ثقة، أدّت بدورها إلى بروز ثلاثة مسارات مختلفة لهويّة الدولة في المراحل اللّاحقة هي: مسيرة التنظيمات، سياسة عبد الحميد الثاني وجبهة الأتراك الشباب (تركيّا الفتاة)[١٠٠].

في مرحلةِ التنظيمات كانت الحدود بين الدين والقوميّة في مرحلة التنظيمات غير واضحة أو محدّدة. فبينما بقي الدين محورًا أساسيًّا لمنظومة المِلل، فإنّ الإصلاحات التي أُدخِلَتْ عن طريق التنظيمات كان من شأنها أن تقوّض هذا المحور[١٠١]. ومن خلال ذلك ونتيجة لهذه التطوّرات، برز مفهوم "العثمانيّة" كمحور اعتمد على تعدّد الجنسيات وعلى نموذج إمبراطوريّ للدولة يهدف إلى سلامتها والمساواة بين مواطنيها[١٠٢].

كما أنّ فكرة التحرّر التي روّج لها الداعون إلى الإصلاحات شهدتْ تحدّيًا من قبل عوامل داخليّة وخارجيّة، وبشكلٍ خاصّ من الصعوبات التي واجهت الحصول على

تجانس داخليّ لا سيّما بعد حرب ١٨٧٦–١٨٧٨ مع روسيا. وهنا برز دور السلطان عبد الحميد (١٨٧٦–١٩٠٨) وتدخّله.

ففي آذار ١٨٧٧ عُقِدَتْ أوّلُ دورةٍ للبرلمان العثمانيّ التي كان سيقدّم فيها أوّل دستور، ولكنّه تمّ تأجيل تلك الجلسة بأمرٍ من عبد الحميد[١٠٣]. واستمرّ ذلك التأجيل إلى أن حلّت الفترة التأسيسيّة الثانية عام ١٩٠٨ التي فيها اكتسب البرلمان سلطة تشريعية ذات معنى وذلك في أواخر عام ١٩٠٩[١٠٤]. أمّا في أثناء الفترة من ١٨٧٧ وإلى ١٩٠٨، فقد حكم فيها عبد الحميد مستندًا إلى الإسلام كفكرٍ يحدّد مسار الدولة. هذا وقد أتتْ حروبُ الاستقلال والتغييرات الديمغرافيّة الناتجة عن خسارة العديد من المقاطعات الأوروبيّة ونزوح سكّانها من المسلمين كلاجئين في الأناضول لتُوفِّر لعبد الحميد قاعدةً خصبةً لبناء سياسته المستندة إلى الوحدة والبقاء والشرعيّة الإسلاميّة. لذا فقد برز مفهوم العثمانيّة بمنظور إسلاميّ أو إسلاميّ التوجّه، بشكل يختلف عن المنظور الإسلاميّ الحرفيّ "للعلماء" لكن كفكرٍ سياسيّ لإمبراطوريّة إسلاميّة تبنّاه عبد الحميد[١٠٥].

وبدأتِ الأسلمةُ على جميع المستويات بالتثقيف والتأكيد على المعتقدات السنّيّة حتّى في المناطق ذات التوجّهات الشيعيّة، ممّا أضاف عاملًا آخر لزيادة النعرات الدينيّة[١٠٦].

وكردِّ فعلٍ للسياسات الإسلاميّة لعبد الحميد، استولى الأتراكُ الشباب على السلطة في انقلاب عام ١٩٠٨ وذلك على منبر علمانيّ. ومع أنّهم ابتدأوا باحتضان العثمانيّة لكنّهم سرعانَ ما تحوّلوا نحو القوميّة باحتضان الهويّة التركيّة[١٠٧].

وقد ركّز الأتراك الشباب مبدئيًّا على النهج التحرّري، لكن سرعان ما تغيّر ذلك إلى نهجٍ تسلّطيٍّ اقترن باهتمام أقلّ بأطياف المجتمع العثمانيّ. وممّا ساعد على هذا التحوّل بروزُ الحركات الانفصاليّة والانتفاضات في ألبانيا واليمن والغزو الإيطاليّ

لطرابلس عام ١٩١١ وحرب البلقان عام ١٩١٢ إلى ١٩١٣[١٠٨]. ومع تصاعد الانسلاخ بالنسبة للتنوّع الطائفيّ والدينيّ للإمبراطوريّة، اتّجه الأتراك الشباب نحو استعمال الرمزية الإسلاميّة، رمزًا أساسيًّا لحكمهم وأصبحتِ القوميّةُ التركيّة والإسلامُ حصرًا مقوّمتين للإمبراطوريّة المختزلة. وكانت إستراتيجيّة الأتراك الشباب مبنيةً على تحريك الفئات الإسلاميّة المتبقّية على حساب تحطيم المجتمع الأرمنيّ[١٠٩]. كما أنّ مصيرَ الأرمن شمل أيضًا المسيحيّينَ الآخرين في الأناضول الذين لم تكن لهم طموحات قوميّة.

وعند النظر من منظار عامّ إلى الأحداث والسياسات والتوجّهات التي أحاطت بالدولة العثمانيّة عند نهاية القرن التاسع عشر فإنّه تجدر الإشارة إلى تقرير أعدّه أحمد جودت باشا وهو من أشهر السياسيّين العثمانيّين في ذلك القرن[١١٠]. وفيه يضع الخطوط الرئيسيّة التي استندت إليها الإمبراطوريّة العثمانيّة في أواخر عهدها والتي يصفها سليم ديرنكل بأنّها "ملخّص لمحتوى ضمنيّ لفكر شخصيّة عثمانيّة بارزة"[١١١]، إذ يقول أحمد جودت باشا:

> منذ عهد السلطان سليم الأوّل تولّت الدولة العليا الخلافة وعليه فهي دولة عظمى بُنيتْ على الدين ولكن حيث أنّ أولئك الذين أسّسوا الدولة كانوا أتراكًا، فهي في الحقيقة دولة تركيّة. وحيث أنّ آل عثمان هم الذين كوّنوا الدولة فإنّ هذه الدولة العظمى مبنيّة على أربعة أسسٍ. فالحاكم عثمانيّ والحكومة تركيّة والدين هو الإسلام والعاصمة هي إسطنبول. إذا ضعف أيّ من هذه الأسس الأربعة فإنّ هذا سيعني ضعف أحد الركائز الأربعة التي عليها يستند هيكل الدولة[١١٢].

ومن الملاحظ في توصيف هذا السياسيّ المعروف، أنّ الدولة العثمانيّة كانت في الأساس تركيّة، لكن كان للمسلمين من غير الأتراك مكانتهم إلاّ أنّ المسلم التركيّ كان هو الذي يحتلّ المقام الأوّل.

ومن المناسب، قبل الانتهاء من هذا الموضوع، الإشارة إلى الملخّص الذي أوردَتْه المؤرّخة باركي بشأن التاريخ العثمانيّ:

> مع أنّ الإمبراطوريّة العثمانيّة اتّصفتْ بالتسامح إلاّ أنّ تلك الصفة كانت مبنيّةً على فكرة ترتيب ونظام افترضا رفعة المسلمين على غير المسلمين. وقد لعبتْ كلّ من التجارة والتدخّل الغربيّ دورًا بارزًا في أحداث القلق والإحباط بمفهومَي السيادة العثمانيّة والتفوّق الإسلاميّ وذلك عن طريقِ المساعدات الغربيّة والمنافع التجاريّة والثقافيّة وانتشار مفاهيم عالميّة في منظار القوميّة، ممّا دفع بالدولة العثمانيّة إلى طرح موضوع التنوّع الاجتماعيّ والدينيّ جانبًا واتّبعت في نهاية الأمر مسارًا جديدًا لها اختلف كثيرًا عمّا كانت قد ارتكزتْ عليه على مرّ تاريخها[١١٣].

١-٦ النهضة والقوميّة في الأراضي العربيّة

١-٦-١ عامّة

عندما استولى السلطان سليم في عام ١٥١٦-١٥١٧ على الأراضي العربيّة، توسّعتْ أراضي الإمبراطوريّة العثمانيّة لتشمل مواطن الإسلام الرئيسة، والتي كانت هي أيضًا موطن مسيحيّي الشرق الأوسط منذ فجر المسيحيّة. وقد كان هؤلاء المسيحيّون مؤلّفين من الروم الأرثوذكس والسريان الغربيّين (السريان الأرثوذكس والموارنة) والسريان الشرقيّين (كنيسة المشرق) والأقباط. وقد كانت العلاقة بين المسلمين والمسيحيّين في درك واطئ. إذ في سوريا كان المماليك قد اتّبعوا سياسةَ عداءٍ مارسوها بالقوّة وبالعداء المذهبيّ ضد المسيحيّين منذ ثلاثة قرون خلت[١١٤] في أثناء الحملات الصليبيّة. أمّا في العراق فقد كان المسيحيّون قد أضحوا فئةً ضئيلةً بعد حملات اضطهادٍ متكرّرة حدثتْ على مرّ العقود من قبل السلاجقة ثمّ المغول ثمّ العشائر المغولية في القرون الثلاثة السابقة للحكم العثمانيّ. أمّا مصر فقد كانت هي الأخرى تحت الحكم التعسّفي

للمماليك منذ غزو المغول وقد أدّى الاضطهادُ المستمرّ للأقباط منذ بداية الإسلام إلى تحوّل مسيحيّي مصر من أغلبيّة ساحقة الى أقلّيةٍ بسيطة[١١٥]. وعليه فقد كان دخول هذه الأقطار تحت الحكم العثمانيّ عام ١٥١٦–١٥١٧ بادرةً مهمّةً تنفّسوا على أثرها الصعداء.

١–٦–٢ في سوريا الكبرى (التاريخيّة – بلاد الشام)

عند بداية العصر العثمانيّ، كان معظمُ المسيحيّين في سوريا الكبرى المكوّنةِ من سوريا ولبنان وفلسطين والأردن ينتمون إلى كنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس في سوريا الحاليّة وإلى الكنيسة المارونيّة في لبنان. وكان السريان الأرثوذكس أقلّيّةً صغيرةً. وكان الموارنة قد بنوا علاقةً وطيدةً مع روما منذ عصر الصليبيّين، تطوّرتْ بعدئذٍ إلى اتّحاد مع روما في أوائل القرن السادس عشر[١١٦]. وقد استمرّ الموارنة بعلاقاتٍ جيّدةٍ مع الغرب عمومًا، ومع فرنسا بشكل خاصّ، عبر القرون اللاحقة ممّا مكّنهم من أن يكونوا قنواتِ اتّصالٍ جيّدة في مختلف الميادين التجاريّة والدينيّة والسياسيّة. وممّا ساعد في توجّههم المستقلّ عمّا كان يجري من أحداث في الأراضي المجاورة هو طبيعة المنطقة الجبليّة (جبل لبنان) التي عاشوا فيها والتي نمّتْ لديهم الرغبةَ والمقدرةَ على درجة من الانفراد والاستقلال عن الآخرين. لقد كان اتّحاد الموارنة بروما بادرةً أثّرتْ نتائجُها على كافّة الكنائس المسيحيّة في المنطقة. ففي المرحلة الأولى من حركة الإصلاح المضادّ (الإصلاح الكاثوليكيّ) التي استهدفتْ إصلاحَ الكنيسة الكاثوليكيّة ومناهضة الإصلاح البروتستانتيّ، أقدمتْ روما على برنامجها المعروف لجلب كافّة الكنائس المشرقيّة تحت لوائها وسيطرتها. ونتيجةً لذلك، شهدت القرونُ السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر انقساماتٍ شديدةً داخل تلك الكنائس. وبحلول عام ١٧٥٠، أصبح غالبيةُ مسيحيّي حلب ودمشق والمدن الساحلية تحت لواء الانتماء الكاثوليكيّ[١١٧]. وبعد بضعة عقود من الزمن، قَدِمَ البروتستانت لمحاولة إدخال نمطهم

المسيحيّ بين ما تبقّى من أبناء الكنائس الأصليّة في المنطقة[١١٨]. وفي خلال القرن التاسع عشر، نالَ الذين انفصلوا عن كنائسهم الأصليّة اعترافًا من الدولة العثمانيّة كما مرّ ذكره. ومن أبرز الذين جاهدوا ضدّ الانتماء إلى الكنيسة الغربيّة، كان الروم الأرثوذكس الذين توجّهوا نحو الدعوة إلى النهضة. وخلافًا لحال أقرانهم من المسيحيّين الآخرين فإنّهم كانوا تحت وطأة عبئين: فالمسيحيّون الآخرون من الكنائس المستقلّة كانوا ذوي موقعٍ اجتماعيّ أدنى من المسلمين لكنّهم كانوا أسيادًا في كنائسهم، أمّا الروم الأرثوذكس فكانوا يحملون عبئًا آخر هو سيطرة الأساقفة اليونانيّين على شؤون بطريركيّتهم الأنطاكيّة. وقد زاد هذا الشعور بالغربة بعد حرب استقلال اليونان وما صاحبه من زيادة سلطة ونفوذ الفئة اليونانيّة في التحكّم في الشؤون الكنسيّة لهذه الطائفة وكما يذكر برودي في تحليله:

> وكغرباء في كلّ من الكنيسة والدولة، فقد كانوا من أكثر المجتمعات في الدولة العثمانيّة حاجةً إلى هويّة جديدة، وهذا ما استهدفوه عن طريق الشروع في مسار الوطنيّة القوميّة. ولهذا فمن غير الغريب أن يكونوا من السبّاقين إلى إبراز مفهوم القوميّة العربيّة[١١٩].

إنّ المقارنة بين غير المسلمين في الأناضول والبلقان من جهة وأولئك في الأراضي الناطقة بالعربيّة من جهة أخرى تستوجب شيئًا من التمعّن. فقد كان المسيحيّون في الحالة الأولى كثيري العدد، وإن لم يكونوا أغلبيّة، وكانوا في حراك أكثر انفتاحًا على الفكر الغربيّ في مجال التنوّر الفكريّ والنشاط القوميّ لاحقًا. أمّا المسيحيّون في الأراضي العربيّة فقد كانوا أقلّيةً اشتركتْ مع الأغلبيّة المسلمة في اللغة والثقافة الاجتماعيّة ولكنّها بقيتْ تتحمّل الآثار المريرة لنتائج الحروب الصليبيّة، وبذلك كانوا حذرين من الاندفاع وراء الغرب بدون تفحّص النتائج المحتملة[١٢٠]. لذا فقد تولّدتِ القوميةُ في البلاد العربيّة كعاملٍ مشتركٍ ساعد في التغلّب على العوامل الدينيّة التي

كانت قد وضعتِ المسيحيّينَ في موقع أدنى، وهكذا نشط المثقّفون المسيحيّون في إبراز هذا الفكر السياسيّ القوميّ المشترك.

وإذا ما نظرنا إلى هذه التطوّرات من منظور مبدأ المِلّة وتطوّراته في الفترة الأخيرة من العصر العثمانيّ، نرى أنّ المسيحيّين في الأراضي العربيّة كانوا مؤيّدين لمبدأ "العثمانيّة" كحلّ موقّت وكمرحلةِ انتقالٍ من الهويّة الدينيّة إلى الهويّة القوميّة التي تبنّاها المثقّفون الناطقون بالعربيّة، مسلمين ومسيحيّين.

ومن المفيد هنا الإشارة إلى ما جاء به روبرت حدّاد من ملاحظات بهذا الشأن وما تطوّر عنه[١٢١]. فيذكّرنا حدّاد بأنّ المسيحيّين في الأراضي العربيّة لعبوا دورًا أساسيًّا في نقل الحضارة الثقافيّة من الغرب إلى العالم الإسلاميّ مرّتين. المرّة الأولى عند تفاعلهم مع حضارة الإغريق ونقلها، أوّلاً إلى السريانيّة ثمّ إلى العربيّة ممّا أدّى إلى خلق ما عُرف بالحضارة الإسلاميّة وإظهارها. أمّا المرّة الثانية والتي كانت بعد مرور ألف سنة، فبرزتْ بدافع روح النهوض من الواقع المتأخّر الذي عاشوا بين أكنافه لقرون طويلة إلى حضارة غربيّة نامية. ولقد تحقّق النقل الأوّل للحضارة والذي كان في الفترة من ٧٥٠–٩٥٠ ميلاديّة تقريبًا عن طريق العلوم التي أحرزها العلماء المنتمون إلى كنائس السريان الشرقيّين ("النساطرة") والسريان الغربيّين (السريان الأرثوذكس "اليعاقبة"). أمّا النقل الثاني للحضارة فلم يتمّ عن طريق أحفاد أولئك الذين حقّقوا النقل الأوّل، فقد غدا هؤلاء مهمّشين بعد قرون من الاضطهاد والتخلّف العامّ. لذا فبدخول العثمانيّة للمنطقة، كان شعارُ وإدارة النقل الحضاريّ من الغرب إلى الشرق قد انتقل من المسيحيّين المشرقيّين إلى كلّ من الموارنة والروم الكاثوليك (الملكيّين) أوّلاً ثمّ الروم الأرثوذكس[١٢٢].

وقد برز الروم الملكيّون بهذا الصدد إذ كانوا أكثر مسيحيّي الشرق الأوسط (عدا الموارنة) الناطقين بالعربيّة تقرّبًا وتبنّيًا للحضارة الغربيّة. إلاّ أنّ الدور الرائد الذي لعبه

الروم الكاثوليك (الملكيّون) في الصحوة الحضارية لسوريا لم يستمرّ بشكل رئيسيّ بواسطتهم بل عن طريق أقرانهم وإخوتهم السابقين – الروم الأرثوذكس. ومن العوامل المساعدة لذلك دخولُ البعثات البروتستانتيّة التي اهتمّت بنشر الثقافة العامّة التي أفادتْ مختلف الأطياف الاجتماعيّة. فخلافاً للبعثات الكاثوليكيّة التي استهدفتْ بشكلٍ رئيسيّ الولاء لروما، جاءتِ البعثاتُ البروتستانتيّة بهدفين متناغمين: الإحياء الثقافيّ وضرب مدلولات المؤسّسات الكهنوتيّة للكنائس التقليديّة (انظر الى ١–٣).

وقد أفلح الروم الأرثوذكس عمومًا في الاستفادة من الإحياء الثقافي الذي أدخلَتْهُ المؤسّسات الثقافيّة البروتستانتيّة التي فتحت أبوابها لكلّ من كان يرغب الانتماء إلى النهضة الثقافيّة. ومن الجدير بالذكر أنّ من التراث البارز لهذه المؤسّسات هو الجامعة الأمريكيّة في بيروت التي ابتدأتْ ونمتْ تحت اسم "الكلّيّة البروتستانتيّة السوريّة"[١٢٣]. لذا فقد شهد القرن التاسع عشر قوى أثّرَتْ على المجتمع الروميّ الأرثوذكسيّ، وهو الأكثر عددًا بين مسيحيّي سوريا، وحوّلته من ضحايا خاملة إلى قوى ناشطة فعّالة مستجيبة للتأثير الحضاريّ الغربيّ لكن ملتزمة بجذورها الجغرافيّة وأصولها التراثيّة، مختلفة بذلك عن الموارنة الذين توخّوا الخصوصيّة اللبنانيّة، وبدرجة أكثر أهمّيّة، الروم الكاثوليك الذين انتهجوا منهجًا ثقافيًّا تضمّن الابتعاد عن ثقافة الأصل التاريخيّ.

إنّ التطوّر الثقافيّ في القرن التاسع عشر كان له تأثيره، دون شكّ، على النخبة المسلمة التي تطوّر اهتمامها بفضل انتشار المجلّات والصحف العربيّة التي صدرت بعد عام ١٨٦٠ ابتداءً من بيروت ثمّ من مصر بعد ١٨٨٢ والتي كان روّادها سوريّون مسيحيّون من أمثال جرجي زيدان (توفّي عام ١٩١٤) الذي كان أحد خرّيجي الكلّيّة البروتستانتيّة السوريّة[١٢٤].

وقد اتّصفتْ استجابةُ المسلمين في البداية بتحفّظ نحو التأثير الغربيّ واحتمال تأثيرِه على العقيدة الإسلاميّة. وكما أوضحَهُ الكواكبيّ (ت ١٩٠٣)، فإنّ الخطر الذي واجهه العالم الإسلاميّ عبر القرون كان السيادة التركيّة التي تسبّبتْ في تراجع العالم الإسلاميّ[١٢٥]. وهكذا فمع أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، تمكّن المسيحيّون السوريّون والروم الأرثوذكس بشكلٍ خاصّ من المضيّ في المقدّمة في نهضةٍ حضاريّةٍ عربيّة كانوا فيها شركاء مع المثقّفين المسلمين.

١-٦-٣ في العراق

كان للعراق في أواخر العهد العثمانيّ نصيبُه من المشاكل التي اتّصفتْ بخصوصيّة مستمدّة من نسيج تاريخيّ اجتماعيّ معقّد. ففي المنطقة الشماليّة كانت التمرّدات الكرديّة المتكرّرة، وفي الوسط والجنوب كان الانقسام السنّيّ الشيعيّ، كلّ ذلك فضلاً عن القبليّة التقليديّة التي امتدّتْ عبر الحدود الجغرافيّة إلى الخليج ونجد. قد تعزّزتْ هذه المشاكل بعاملين رئيسيَّين: العداء التقليديّ بين العثمانيّين والصفويّين الإيرانيّين وتأثيرِه على تعزيز الانقسام بين السنّة والشيعة، والموقع الجغرافيّ المنزوي للعراق نسبةً لكلّ من العالم العربيّ وللإمبراطوريّة العثمانيّة.

فقد كان العراق معزولاً عن الأوروبيّين الغربيّين الذين كانوا يؤسّسون اتّصالاتٍ مباشرةً مع مدن شرق البحر الأبيض المتوسّط منذ بداية القرن السابع عشر، باستثناء التجارة المحدودة التي قام بها البريطانيّون من خلال شركتهم المعروفة – شركة شرق الهند التي كانت تسير قواربُها شمالاً وجنوبًا في نهري دجلة والفرات، حتّى شطّ العرب والخليج. وقد أدّى العاملُ الجغرافيّ المتمثّل بانزواء العراق إلى تباطؤِ التعامل معه من قبل الأوروبيّين خاصّة الفرنسيّين الذين عُرفوا باتّصالاتهم الواسعة مع سوريا الكبرى. وإضافة إلى ما جاء أعلاه، فإنّ البعد الجغرافيّ الشاسع للعراق عن إسطنبول أضعف

من سلطة الباب العالي فيه ممّا شجّع على قيام سلطات محلّيّة قوامها الوجهاء المحلّيّون ورؤساء العشائر وخاصّة بما يتعلّق بملكيّة الأراضي[١٢٦].

ونتيجةً لخصوصيّة موقع العراق الجغرافيّ وتركيبته السكّانية، برز اختلافٌ في نظرة السلطة العثمانيّة إليه بالمقارنة مع نظرتها إلى سوريا. فعوضًا عن مخاوف التوجّه نحو الانفصال العربيّ في سوريا، كان تخوّف العثمانيّين في العراق يتركّز على احتمال عدم ولاء الشيعة الذين زادتْ نسبتُهم السكّانيّة عن العرب السنّة، واحتمال ولائهم لإيران[١٢٧]. وانطلاقًا من هذه المخاوف، اتّجه عبد الحميد للتركيز على مبدأ الولاء الإسلاميّ خاصّةً في الموصل، الولاية السنّيّة الرئيسيّة، الحاوية على نسبة غير قليلة من الأكراد السنّة أيضًا. لذا برز التأكيد على الدين بصورة متعمّدة كسيرة اجتماعيّة، وفي المرافق التعليميّة بشكل خاصّ، كما صاحَبَهُ التأكيدُ على دور رجال الدين البارزين.

أمّا الأقلّيّات من غير المسلمين، فكانت تتكوّن من المسيحيّين بالدرجة الأولى عددًا، ومن اليهود واليزيديّة والصابئة المندائيّين. وكان المسيحيّون أقلّ عددًا ونسبةً من مجموع السكّان بالمقارنة مع الحال في سوريا، وسكنتِ النسبةُ الكبرى منهم في الموصل وما حولها من قرى وكذلك في المنطقة الجبليّة الواقعة إلى شمال وشمال شرق الموصل. أمّا اليهود فقد سكن غالبيّتُهم في بغداد بينما سكنتْ أقلّيّاتٌ منهم في الموصل والبصرة[١٢٨]. وسكن اليزيديّة في القرى الواقعة إلى شمال غرب الموصل بينما سكن الصابئةُ في عددٍ من المدن الجنوبيّة أهمّها العمارة والناصريّة والبصرة.

وكان معظم سكّان بغداد من المسلمين السنّة واليهود مع عددٍ قليلٍ نسبيًّا من الشيعة الذين ازدادت أعدادُهم ونسبتُهم فيها من خلال الهجرة من مدن وقرى جنوب العراق في العهود اللاّحقة[١٢٩]. أمّا قلّةُ عدد المسيحيّين في بغداد، فكان نتيجةً لمجرى الأحداث التاريخيّة منذ العصر العبّاسيّ وما أعقبته من فتراتٍ اضطرّ فيها المسيحيّون

إلى اللّجوءِ إلى المنطقة الجبليّة الشماليّة طلبًا للأمان. ومن بين الملاحظات الأخرى التي تسترعي الانتباه ضآلةُ عدد الأوروبيّين في بغداد نسبةً للأقطار المجاورة، ممّا يعكس انعزال العراق عن العالم الأوروبيّ نسبةً لهذه الأقطار.

وإذا ما ألقينا نظرةً أكثر تفحّصًا على التركيبة السكّانيّة للموصل في أواخر العهد العثمانيّ، نرى أنّها كانت مكوّنةً من أغلبيّة من المسلمين العرب ومجموعةٍ من الأقلّيّات، شملتِ المسلمين الأكراد والأتراك، تلاهم المسيحيّون واليهود وأعدادٌ قليلةٌ من الصابئة. وقد قدَّرَ پاري عددَ سكّان الموصل لدى زيارته لها في ١٨٩٢ بواقع ٧٠٠٠٠ نسمة[١٣٠]. بينما جاءت تقديرات يونك (مسؤول في القنصليّة البريطانية في الموصل عام ١٩٠٨) لعددِ السكّان بواقع ١٠٠,٠٠٠، تسعون بالمائة منهم مسلمون والباقي مسيحيّون ويهود[١٣١]. وجاءت تقديراتُ پاري للسكّان المسيحيّين على النحو التالي: الكلدان: ١٥٠٠ بيتٍ، السريان الأرثوذكس ١٠٠٠ بيتٍ، السريان الكاثوليك: ٤٠٠ بيتٍ، والبروتستانت ٣٠ بيتًا[١٣٢].

ومن المعروف أنّه إلى منتصف القرن السابع عشر، كان مسيحيّو الموصل منتمين إمّا إلى الكنيسة المشرقيّة أو إلى الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة، لكن نتيجةً للتبشير الكاثوليكيّ، فقد تحوّلتِ النسبةُ العظمى من أبناء كنيسة المشرق إلى الكثلكة تحت اسم "كلدان". كما أنّه خلال الجزء الأخير من القرن الثامن عشر والنصف الأوّل من القرن التاسع عشر، حوّلتْ نسبةٌ مهمّةٌ من السريان الأرثوذكس ولاءها إلى روما تحت اسم سريان كاثوليك. كما حدث تحوّلٌ على نطاق ضيّقٍ إلى البروتستانتيّة كما ورد أعلاه. وقد علّقتِ الرحّالةُ المعروفة كيرترود بيل على تفتّت المسيحيّين في الموصل، الذين هم في الأساس أقلّية، وكتبتْ بعد زيارتها الموصل عام ١٩٠٩ تقول بسخرية:

إلــى هــذا الخلــيط المتــديّن مــن الكنــائس قَــدَّمَ البروتســتانت، إنكليــزًا وأمريكانًــا مســاهمتهم. وعليــه فهنــاك الآن ســريانٌ بروتســتانت ونســاطرة بروتســتانت (إذا ماســمحت التســميات بــذلك) ولا أعلــم مــا إذا كــان للأطيــاف العقيديّــة المذهبيّــة المختلفــة لــدى القــائمين بــالتعليم انعكــاسٌ لــدى المتعلِّمــين. إنّــي لا أعلــم وقــد امتنعــتُ عــن الســؤال، عــن إمكانيّــة قيــام مشــيخيّين نســاطرة وكنيســة أنكليكانيــة يعقوبيّة أو حتّى كلدان طريقيّون (ميثودست)[١٣٣].

عاش المسيحيّون في الموصل كما في غيرها من المناطق العثمانيّة، تحت نظام المِلّة وكان لهم تداخلٌ متحفّظٌ مع الغالبيّة المسلمة من جيرانهم. فلم يكن لهم تفكيرٌ انفصاليّ ولم يحتضنوا فكرًا سياسيًّا يختلف عن الآخرين حولهم. وقد أكسبتهم طبيعتهم المسالمة وأمانتهم عمومًا تعاطُفَ المسلمين المتنوّرين أو المتنوّرين نسبيًّا ووفّرتْ لهم درجةً من التغاضي من حقدِ غير المتنوّرين، الذين كانوا الغالبيّة. ومن جهة أخرى كان الأقلّ تنوّرًا من العائلات المتنفّذة لهم أتباعهم من الطبقات الدنيا من المسلمين. وهكذا عاش المسيحيّون في الموصل في توازنٍ قلقٍ بين هذه القوى السائدة في المجتمع مما أبقاهم مهدّدين بالاضطهاد. وبهذا الصدد يقول يونك (المسؤول القنصليّ البريطانيّ المارّ ذكره):

إنّ نظـرة المسـلمين نحـو المسـيحيّين واليهـود، والـذين هـم لهـم بنسـبة عشـرة إلــى واحــد، هــي نظــرة ســيّد تجــاه عبيــده الــذين يتعامــل معهــم بنــوع مــن التســامح المتعالي، طالما عرفوا مكانهم. وأيّة إشارةٍ تظاهرٍ بالمساواة تُقمع فورًا[١٣٤].

أمّا بيل المارّ ذكرها والتي كانت زيارتُها قد تزامنت مع السنوات العاصفة التي أدّت إلى ثورة الشباب الأتراك، فقد تركت ملاحظات لاذعة تقول فيها:

إنّ الحريّــةَ العالميّــة الجامعــة ليســت هديّــةً يقــدّرها الطغــاة، وأمّــا المســاواة فتظهــر كعفونــة فــي أنــوف الرجــال الــذين اعتــادوا رؤيــة أقــرانهم المــواطنين المســيحيّين ينكمشــون عنــد أقــرب بــاب عنــدما يمــرّون هــم فــي الشــوارع. ولــم يكــن لــديهم صــعوبة فــي إظهــار عــدم رضــاهم. إنّ مظــاهر عــدم التوافــق تتجلّــى بــأعلى

درجاتها في الموصل. إنّ المدينة مملوءةٌ بالأشقياء الذين يعيشون جيّدًا. وعندما يرغب الطغاة بخلقِ اضطراب فإنّهم يعطون الإيعاز ومكافأة لهؤلاء الأشقياء، وبهذا يتمّ الشغب. ومن هم الملامون على ذلك؟ فالبگات (الأمراء) هم في قراهم ولم يكن لديهم في القضيّة شيءٌ، إنّما كان عبد القاسم، الشقيّ المعروف، أو ابن هذا أو ذاك...[١٣٥].

على أنّ موقع المسيحيّين في الموصل شهد تحسّنًا كبيرًا بعد إعلان الاستقلال الوطنيّ ابتداءً من فترةِ الانتداب عام ١٩٢١ وتكوين حكومةٍ وطنيّةٍ في بغداد بعد الاستقلال عام ١٩٣١ واستمرّ على هذا النحو لمعظم القرن العشرين. لكنّ التعصّب الدينيّ نادرًا ما يموت بل يبقى مستترًا تحت السطح لإعادة الظهور عندما تسمح الظروف كما حصل عام ١٩٥٩ وكذلك بعد الغزو الأمريكيّ للعراق عام ٢٠٠٣.

رحلة شاقّة في سبيل النهضة

كعلامةٍ على تباطؤِ النهضة في العراق في القرن التاسع عشر نسبةً لما كانت عليه في لبنان على سبيل المثال، يمكن رصدُ قيامِ الصحافة ونموّها دليلاً. فقد صدرتْ أوّلُ صحيفةٍ غير رسميّة في بيروت (تحت اسم "حدائق الأخبار") في عام ١٨٥٨. بينما ظهرتْ في العراق في بغداد أوّل صحيفةٍ غير رسميّة "بغداد" عام ١٩٠٨، أي بعد خمسين سنةً. كما ظهرتْ أربعون صحيفةً في بيروت خلال الخمسين سنة التالية. أمّا في الموصل فقد ظهرتْ أوّل صحيفةٍ رسميّة "الموصل" عام ١٨٨٥ بينما ظهرتْ أوّل صحيفة غير رسميّة "نينوى" عام ١٩٠٩[١٣٦].

وكان التعليمُ من بداية القرن الثامن عشر مقتصرًا على القليل من الأفراد الذين ارتادوا مدارسَ تديرُها الجوامع حيث اقتصر التعليم على أساسيّات بدائيّة في اللغة وفي تلاوة القرآن. فقد اعتبر العثمانيّون التعليم مسألةً خاصةً لا تقعُ ضمن مسؤوليّة الدولة.

وقد أولى الجليليّون لدى حكمهم للموصل (١٧٢٦-١٨٣٤) أهمّيّةً خاصّة للتعليم وعلى أثر ذلك، توجّهت النخبةُ المثقّفة التي قادتها عائلة العمري إلى فتح المدارس الخاصّة لتعليم اللغة العربيّة والدين[١٣٧].

وقد أُنشِئتْ أوّلُ مدرسةٍ رسميّة "مكتب" في الموصل في عام ١٨٦١. وكانت مدرسةً ابتدائيّة ومتوسّطة. ثمّ افتُتحتْ مدرسةٌ إعداديّة في عام ١٨٩٥، وبلغ عدد طلبتها ٣٤ طالبًا. وبحلول عام ١٩٠٧، بلغ عددُ المدارس الرسميّة في الموصل خمس عشرة مدرسةً وبلغ عدد طلبتِها ٦٣٦ طالبًا وجميعُهم من الذكور. كما كان هناك في ذلك الزمن إحدى عشرة مدرسةً رسميّة في القرى المحيطة وعدد طلبتها ١١٨، جميعُهم من الذكور.

كان للمسيحيّين مدارسُهم الخاصّة التي كانت تُدرَّس فيها اللّغاتُ العربيّة والتركيّة والسريانيّة كما كانت هناك مدارسُ يهوديّةٌ تُدرَّسُ فيها العبريّة. وكان هناك ثلاثُ مدارسَ كنسيّةٍ تعودُ للكلدان والسريان الكاثوليك والسريان الأرثوذكس افتُتِحتْ في أوائل القرن العشرين. ويرجع الفضلُ الأكبرُ في التعليم غير الرسميّ للإرساليّات المسيحيّة ابتداءً من عام ١٧٥٠، إذ إنّ المدارس التي أُنشِئَتْ آنذاك استقبلتِ الأطفالَ من جميع الانتماءاتِ الدينيّة وكانت إرساليّةُ الدومنيكان قد أنشأتْ مدرسةً للبنين عام ١٨٥٤ وبلغ عدد طلبتها ١٢٢ وعدد معلّميها أربعة وذلك في عام ١٨٧٥[١٣٨]. وكان لتلك الإرساليّة الفضلُ في افتتاح أوّل مدرسةٍ للبنات وذلك في عام ١٨٧٣ تديرها الراهبات اللواتي لهنّ الفضل في البدء بتعليم البنات وهو أمرٌ لم يكن معروفًا من قبل. وشملتِ المدرسةُ تعليمَ البنات المسيحيّات والمسلمات[١٣٩].

ومع أهمّيّة الجهد الذي بذله الدومنيكان إلاّ أنّه كان محدودًا مقارنةً مع برامج الإرساليّات التبشيريّة في سوريا الكبرى، وخاصّةً في بيروت حيث كانت الإرساليّات

البروتستانتيّة رأسَ الحربة في تقديم منهاجٍ متحرّرٍ واسعٍ على مستويات المدارس الثانويّة والجامعيّة.

إنّ الرؤى السياسيّة والطموح التي كان يتجمّع زخمُها في العالم العربيّ مع أواخر القرن التاسع عشر وجدتْ صدًى لها في الموصل خاصّةً بعد انتشار التعليم والتوجّه نحو نهضةٍ ثقافيةٍ وظهورِ الصحافة. فقد تحرّكتِ الرؤى بشكلٍ أو آخر نحو نشر المعرفة العصريّة[١٤٠]. وكانتْ هناك عند بداية القرن العشرين ثلاثةُ توجّهاتٍ دينيّة ثقافيّة سياسيّة: توجّهٌ دينيّ إسلاميّ عَكَسَ فكرَ محمّد عبده في مصر، وآخر تقدّميّ اجتماعيّ دعا إلى المساواة الاجتماعيّة للتحرير ولإنشاء نظامٍ حكوميّ ويعتمد المبادئ الديمقراطيّة، وثالثٌ من القوميّين العرب الذين تأثّروا بدرجةٍ كبيرة بالحركات المماثلة التي كانت تجمع قوى دفعها في سوريا.

استحثّتْ حركةُ القوميّين العرب أعدادًا كبيرة من المثقّفين في الطبقات الوسطى والعليا مع بداية القرن العشرين. وقد استغلّ الناشطون فيها الصحافةَ كوسيلة مبتكرة آنذاك للترويج لأفكارهم وكان في طليعة الناشطين فيها كلّ من ثابت عبد النور (ت ١٩٥٨) وعبد المجيد البكري (ت عام ١٩٦٨) ومحمّد الجليلي (ت عام ١٩٦٣) وداؤد الجلبي (ت عام ١٩٦٢). وقد وجدتْ هذه المجموعةُ نفسَها بعد الحرب العالميّة الأولى في مواجهة مع الحكم الأجنبيّ الجديد متمثِّلاً بالانتداب البريطانيّ[١٤١].

هذا وقد تميّز المسيحيّون خلال حقبة النهضة وما تبعها في كافّة مجالات المعرفة، فكانوا عادةً في الطليعة في معظم التخصّصات الدراسيّة المهنيّة: الطب والتعليم والهندسة والتطوير الصناعيّ والنشاط الماليّ والتجارة الخارجيّة. وقد وَجَدَتْهم الأنظمة الحكوميّة المتعاقبة، بغضّ النظر عن توجّهاتها السياسيّة، أمناءَ وعناصر أساسيّة للتطوّر الجدّي للمجتمع. فنجحوا في أقلّ من نصف قرنٍ مع زملائهم المسلمين في دفع العراق ليكون في طليعة العالم العربيّ في مختلف مجالات المعرفة.

١-٧ ملاحظات ختاميّة

إنّ نظام المِلّة الذي أوكَلَ الشؤونَ الداخلية للمجتمعات غير المسلمة إلى مؤسّساتها الدينيّة قد عزّز التآصر بين المجتمع والكنيسة. وقد أدّى هذا التقاربُ بين الكنيسة وشعبها إلى حفظ استقلاليّة الكنائس المسيحيّة الأصغر تعدادًا مثل السريان الأرثوذكس من إمكانيّة امتصاصِها ضمن المجاميع الدينيّة الأكبر. وهكذا ففي مفهوم الإمبراطوريّة العثمانيّة والوصاية الإسلاميّة، فإنّ نظامَ المِلّة وبالرغم من بعض السلبيّات المهمّة، وفّرَ الحمايةَ للكنائس المسيحيّة الصغيرة، ويمكن القولُ حتّى الكنائس الأكبر، مع مجتمعاتها من الإكراه على الارتداد الدينيّ ومن ضغطِ التدخّل المحتمل للسلطة المباشرة في شؤونها وحماها من التأثيرات الفاسدة للمنظومة الوظيفيّة. على أنّ وصول الإرساليّات الغربيّة بنواياها لإحداث ارتداد للمسيحيّين الأصليّين عن عقائدهم الأساسيّة قوّض الأركانَ الرئيسيّة لهذه الحماية التي كان نظام المِلّة يؤمّنُها على مدى القرون الأولى من الحكم العثمانيّ.

فقد سمحتِ السلطةُ العثمانيّة للإرساليّات تحقيقَ أهدافها في ارتدادِ المسيحيّين الأصليّين طالما أنّها لم تستهدف ارتدادَ المسلمين. وقد أدّتْ هذه اللامبالاة تجاهَ غير المسلمين، وهم سكّان البلاد الأصليّين إلى تقويض فعاليّة نظام المِلّة الذي كان المواطنون غير المسلمين يعيشون بموجبه بسلام. فقد زال الدرع الذي كان يحمي المِلل ممّا أدّى إلى الانقسامِ ضمن الكنائس الأصليّة. وهكذا وجدتِ المِللَ الأصليّةَ أنّ نظامَ المِلّةِ الذي كانوا قد عاشوا في ظلّه تاريخيًّا لم يعد درعًا حاميًا لهم بل مجرّد مظلّة ضعيفة.

وعلى صعيدٍ أكثرَ شمولاً فإنّ الترابطَ المعقّدَ بين التدخّل الخارجيّ على مختلف المستويات وبروز إصلاحاتِ التنظيمات ومن ثمّ بروز التوجّهاتِ الوطنيّة المتباينة المختلفة والاستقطاب حول الأسلمة والتتريك، كلّ ذلك أدّى إلى زوال الإمبراطوريّة

مفهومًا وحقيقةً. وقد مثّلتْ باركي ارتقاءَ الإمبراطوريّة العثمانيّة وسقوطها بعد ستّة قرون من مولدها بنزول وأفول نظامٍ شمسيّ على النحو التالي:

ازدهرتِ الإمبراطوريّة مثل نظامٍ شمسيّ بكواكبَ تدور حول شمس المركز وترتبط بهذه الشمس بقوّتها الجاذبيّة. ولم تكن هناك قوى تسحبُ وتؤثّر عند المحيط. ولم تتداخل مسارات الكواكب مع بعضها والكلّ كان متوجّهًا نحو المركز. ولكنّ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر شهدا تغيّرات هائلة في هذه الإمبراطوريّة... فقد اكتسبتِ الكواكبُ عند المحيط قوى ذاتيّة وأخذت تنمو بالتحرّر من جاذبيّة المركز. وأصبح دورانُها متأثّرًا بجاذبيّة مراكز أخرى في النظام العالميّ وانسحبتْ خارجًا بقوى الحرب والتجارة. أمّا المركزُ فانفلق على ذاته فاقدًا مرونَتَه في محاولته للإصلاح. فبرزتِ الهويّةُ الدينيّة في المركز ممّا أضعفَ روابطَ المرونةِ مع الأطراف المتنوّعة ... وفي النهاية بلغ النظام الشمسيّ العثمانيّ من الضعف ما جعل أطرافَهُ تتناثر تاركةً شمسًا متضائلة[١٤٢].

هــوامــش الفــصــل الأوّل

[1] Defining the millet here as 'system' is based on Benjamin Braude, "Foundation Myths of the Millet System.," in *Christians and Jews in the Ottoman Empire.* Eds. Benjamin Braude and Bernard Lewis, Vol. 1, 1982, 69-88 (London: Holmes and Meier, 1982), p. 69. At the same time it is recognized that the designation 'system' to define the millet is subject to some controversy with a no clear alternative.

[2] The term 'Armenian Genocide' in particular has been increasingly adopted in the international arena to denote the massive massacres and the ethnic cleansing to which the Armenians were subjected in Turkey in 1915 and in its aftermath, see Bruce Masters, "Armenian Massacres 'Armenian Genocide'" in Gabor Agoston and Bruce Masters, *Encyclopedia of the Ottoman Empire, Facts On File*, 2009, pp. 54, 55.

[3] Kemal H Karpat, "Millets and Nationality: The Roots of Incongruity of Nation & State in the Post-Ottoman Era," in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, eds. Benjamin Braudeand Bernard Lewis, Vol. 1. 141-169, (London: Holmes and Meier, 1982), p. 149.

[4] *Ibid.*

[5] Roderic H Davison, *Essays in Ottoman and Turkish History 1774-1923* (London: Saqi Books, 1990), p. 320.

[٦] كان جيناديوس فيلسوفًا ولاهوتيًّا وكان ضدّ الوحدة المسيحيّة الأوروبية وكان قد سُجن عند سقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣–١٤٥٤. وقد منحه محمّد الثاني لقب بطريرك مسكوني. وكانت حقيقةُ كونه معاديًا للوحدة المسيحيّة الأوروبية عاملاً مطمئنًا للعثمانيّين ضدّ أعدائهم الأوروبيين الكاثوليك آنذاك.

[7] Benjamin Braude, "Foundation Myths of the Millet System," in *Christians and Jews in the Ottoman Empire.* p. 75.

[8] Ibid.

[9] Kevork B. Bardakjian, "The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople," in *Christians and Jews in the Ottoman Empire.* Eds. Braude, Benjamin and Bernard Lewis, Vol. 1, 1982, 89-100 (London: Holmes and Meier, 1982, pp.93-94.

[10] Halil Inalcik, "The Status of the Greek orthodox Patriarch under the Ottomans," in *Turcica*, 21-23, 1991, 407-436.

[11] Ibid, p.410.

[12] Bruce Masters, "*millet*," in Gabor Agoston and Bruce Masters, *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, Facts On File, 2009, p. 384.

[13] Roderic H. Davidson, "The Millets as Agents of Change in the Nineteenth Century Ottoman Empire," in *Christians and Jews in the Ottoman Empire.* Eds. Braude, Benjamin and Bernard Lewis, Vol. 1, 1982, 89-100 (London: Holmes and Meier, 1982), p. 329.

[14] Ibid.

[15] Ibid, p. 333. See Davidson for further elaboration of this topic.

[16] Richard Clogg, "The Greek Millet in the Ottoman Empire" in *Christians and Jews in the Ottoman Empire* eds. Benjamin Braude and Bernard Lewis, Vol. 1, 1982, 185-208 (London: Holmes and Meier, 1982), pp. 185-186.

[17] Apostolos Vacalopoulos, *The Greek Nation, 1453-1669*, trans. Ian and Phania Moles, Rutgers University Press, 1976, p. 125.
[18] Richard Clogg, “The Greek Millet in the Ottoman Empire,” pp. 185-186.
[19] Douglas Dakin, *The Unification of Greece, 1770-1923*, London, Ernest Benn Limited, 1972, p. 121.
[20] Richard Clogg, “The Greek Millet in the Ottoman Empire,” pp. 185-186.
[21] Ibid, p. 192.
[22] Ibid, p. 200. See also William Miller, *The Ottoman Empire and Its Successors, 1801-1927* (Cambridge University Press, 1927) pp. 498-501.
[23] Richard Clogg, “The Greek Millet in the Ottoman Empire,” p. 200.
[24] Kevork Bardakjian, “The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople,” in Braude and Lewis, p. 89. Bardakjian quotes from what he terms as the “remarkable” *History of Armenia* by Mik´ayel Čamč´ean published in 1784-1786. It is appropriate to add that there has always been a corresponding religious authority a “Catholicos” in Armenia.
[25] Ibid, pp. 89-90.
[26] Ibid., p. 97.
[27] Benjamin Braude, “Foundation Myths of the Millet System,” p. 82.
[28] Avedis Sanjian, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Domination.* Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1965, p. 31.
[29] Hagop Barsoumian, “The Dual Role of the Armenian *Amira* Class within the Ottoman Government and the Armenian *Millet* (1750-1850)”, in Braude and Lewis, p. 178.
[30] Louise Nalbandian, *The Armenian Revolutionary Movement: The Development of Armenian Political Parties through the Nineteenth Century* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1963), p. 46.
[31] Ibid, p. 277.
[32] Ibid, p. 148.
[33] Ibid, p.149.
[34] Ibid.
[35] Ibid, p.182.
[36] Flavius Josephus, *Against Apion, or Antiquity of the Jews,* in *Complete Works* (Project Gutenberge-Text, trans. William Whiston, 2006), p. 926. This is a new edition of the text Whiston wrote in 1737.
[37] Bernard Lewis, *The Middle East: a brief history of the last 2,000 years*, p 187
[38] Bruce Masters, “*millet,”* in Gabor Agoston and Bruce Masters, *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, Facts On File, 2009, pp. 383, 384..
[39] Sebastian Brock and WitoldWitakowski, *Hidden Pearls* Vol III: *At the Turm of the Third Millenium, The Syrian Orthodox Witness,* Tras World Film, Italia, 2001, p. 25.
[40] Robert M. Haddad, *Syrian Christians in Muslim Society, an interpretation, 1970,* p. 17
[41] John Joseph, *Muslim-Christian Relations*, p. 35.
[42] Ibid, p. 36.
[43] Ibid, p. 40.
[44] Ibid, pp. 19, 20.
[45] Charles Frazee, *Catholics and Sultans,* (Cambridge, CambridgeUniversity Press, 1983), p. 68.

[46] Bruce Masters, "capitulations," in *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, Gabor Agoston and Bruce Masters (eds), (USAFacts on File, 2009), pp. 118-119.
[47] Ibid, pp. 40-42.
[48] Frazee, p. 164.
[49] Bruce Masters, "*millet*," in *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, Gabor Agoston and Bruce Masters (eds), (USAFacts on File, 2009), p. 384.
[50] Catherine Mayeur-Jaouen, "The Rise of Churches at the End of the Ottoman Era (Excluding Egypt) in the 18th and 19th Centuries," *in Christianity: A History in the Middle East*, Habib Badr, Chief Edit,Middle East Council of Churches 2005, p. 760.
[51] A. L. Tibawi, *American Interests in Syria 1800-1901*, Oxford University Press, 1966, p. 9.
[52] Ibid.
[53] Ibid, p. 5.
[54] Ibid, p. 6.
[55] Anderson, Rufus. *History of Missions of the American Board of Commissioners For Foreign Missions to the Oriental Churches*. (Boston, Congressional Publishing Society, 1872), p. 1.
[56] Tibawi, p. 10, with quotation from Matt., xxviii. 19.
[57] Oswald Parry, *Six months in a Syrian Monastery* (London: Horace Cox, 1895. Reprint by Gorgias Press, 2001), pp. 306-307.
[58] Ussama Makdisi, *Artillery of Heaven: American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2008).
[٥٩] المرجع السابق ص ٨٤. عند تحليل المصطلح "مدفعية من السماء"، يشير مقدسي إلى أحد التقارير الدورية للمشنوري هيرالد الناطقة باسم المبشّرين البروتستانت، حيث يظهر هذا المصطلح في العدد الصادر في تموز ١٨٢٦ والذي يشير إلى أنّ الكنائس المسيحيّة المشرقيّة قد استولى عليها الشيطان للدفاع عن مملكته. وعليه فقد قَدِمَ المبشّرون كمدفعية من السماء لمحاربة هذا الشيطان.
[60] Ibid, p. 215, citing in the foot note a phrase from Mark Twain's criticism of missionaries and imperialism in *North American Review* in 1901and is reproduced in Mark Twain, *Following the Equator and Anti-Imperialist Essays* (New York: Oxford University Press, 1996).
[61] Ibid, p. 217.
[62] Selim Deringil, *The Well-Protected Domains-Ideology and Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*, (Tauris, 2011), p. 112.
[63] Tibawi, p. 26.
[64] John Joseph, *The Nestorians and their Muslim Neighbours: A study of Western Influence on their Relations, (Princeton: Princeton University Press, 1961), p.19, apud Eusebius, The Ecclesiastical History*, trans. Kirsopp Lake (London, 1926-1932), I, iv, 2.
[65] Ibid., p. 20, with reference to Bar Hebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum*, ed. and trans. Jean-Baptiste Abbeloos and T. j. Lamy (Louvain, 1877), Vol. III, cols. 660-68.
[66] Ibid., p. 21.
[67] Ibid. pp. 33-37.

[68] Aziz Atiya, *History of Eastern Christianity*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press 1968, reprinted- Kraus Reprint, 1991), p. 211.
[69] Adrian Fortescue, *The Lesser Eastern Churches,* (London: Catholic Trust society, 1913 - re-published Gorgias press, 2001), p. 331.
[70] John Joseph, *The Nestorians and their Muslim Neighbours*, p. 52.
[71] Ibrahim Ozcozar, *"Separation and Conflict: Syriac Jacobites and Syriac Catholics in Mardin in the eighteenth and nineteenth centuries," Byzantine and Modern Greek Studies* Vol. 38 No. 2 (2014) 201-217, p. 203; Ibrahim Ozcosar, *Bir Yuzyil Bir Sancak Bir Cemaat*: (Yuzyilda Mardin Suryanileri. Ankara: Beyan, 2008), pp. 52-62.
[72] Ibrahim Ozcosar, *"Osmanli Devlet``Millet Sistemive Suryani Kadimler," in Suryani lerve Suryanilik*, vol.2, edited by Canan Seyfeli, EyyupTanriverdi and Ahmet Tasgin, (Ankara: Orient Yayinlari, 2005), pp.226-227.
[73] Aphram Barsoum, *"From the History of the Syrian Dioceses,"* in *al-Majala al Batriarkia al-Suryania*, No. 4, 1940, pp. 191-197.
[74] Ibrahim Ozcosar, *Bir Yuzyil Bir Sancak Bir Cemaat*: YuzyildaMardinSuryanileri, (Ankara: Beyan, 2008), p. 226; Horatio Southgate, *Narrative of a Visit to the Syrian Church of Mesopotamia,* (New York: Appleton, 1844), p. 202.
[75] Ibrahim Ozcosar, *Bir Yuzyil Bir Sancak Bir Cemaat*, p. 227.
[76] See Sebastian de Courtois, *The Forgotten Genocide: Eastern Christians, the Last Arameans*, trans. Vincent Aurora, (Picataway: Gorgias Press, 2004), p. 130; William Taylor, *Narratives of Identity: The Syrian Orthodox Church and the Church of England 1895-1914*, (Cambridge Scholars Publishing, 2013), p. 87; Benjamin Trigona-Harany, *The Ottoman Suryani from 1908 to 1914* (Piscatawa: Gorgias Press, 2009), p.100.
[77] John Joseph, *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East: The Case of the Jacobites in an Age of Transition,* (Albany: State University of New York Press, 1983), p. 29.
[78] Ibid.
[79] Isidor Silbernagl, *Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients* (Regensburg: 1904).
[80] Ibid, p. 308.
[81] Ibid.
[82] Ibid.
[83] Lambeth Palace Library Archive, Benson 103, f. 58.
[84] Archival Document K10-B86-0808
[85] *Battraqkhana Nizamnana 'Mumi 1330*, scribed by Bishop Yuhannon Dolabani.
[86] *Al Hikmat*, No. 22, June 20-July 3, 1914, p. 336. This is discussed further in Chapter Four.
[٨٧] أفرام الأوّل برصوم، *منارة أنطاكيا السريانيّة*، حلب، دار الرها ١٩٩٢، ص ٨٥–٨٨، كعلامة ودليل على انتشار الأبرشيات في القرن التاسع فإنّ البطريرك ديونيسيوس التلمحري كان قد رسم مائة أسقف ومطران خلال فترة بطريركيته (٨١٨–٨٤٥). انظر تاريخ ميخائيل الكبير، ترجمة صليبا شمعون، الجزء الثالث ص ٤١٤–٤١٨.
[88] Karpat, "Millets and Nationality", pp. 141-169.

---

[89] Ibid, p. 144.
[90] Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, 2008, p. 268.
[91] Ibid, pp. 268-269, citing Asken, “Ottoman Military Recruitment Strategies in the Late Eighteenth Century”, in *Arming the State: Military Conscription in the Middle East and Central Asia*, *1775-1925*, ed. Erik J. Zucher (London and New York: I. B. Tauris, 1999), p. 24.
[92] Ibid citing Caglar Keyder, “The Ottoman Empire,” in *After Empire: Multiethnic Societies and Nation-Building, The Soviet Union and Russian, Ottoman, and Habsburg Empires*, ed. Karen Barkey and Mark von Hagen (Boulder, CO: Westview Press, 1997), pp. 30-45.
[93] Ibid citing Roderic Davidson, “Nationalism as an Ottoman Problem and an Ottoman Response,” in *Nationalism in a Non-National State: The Dissolution of the Ottoman Empire*, ed. William W. Haddad and William Ochsenwald (Columbus: Ohio State University Press, 1977), 25-56.
[94] Ibid, p. 277.
[95] Ibid, p. 277-278.
[96] Ibid, p. 279.
[97] Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, CambridgeUniversity Press, 2001, p. 125.
[98] Barkey, p. 286.
[99] Ibid.
[100] M. Sukru Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, PrincetonUniversity Press, 2008, p. 75.
[101] Ibid, p. 76.
[102] Barkey, p. 290.
[103] M. Sukru Hanioglu, p. 120.
[104] Ibid.
[105] Barkey, p. 290.
[106] Barkey, p. 292.
[107] Ibid, p. 293; Hanioglu, pp. 144-149.
[108] Barkey, p. 293.
[109] Ibid, p. 294.
[١١٠] كان أحمد جودت باشا (١٨٢٢–١٨٩٥) سياسيّا وأخصّائيًّا بدراسة التاريخ وعلوم الاجتماع وكان مقرّبًا من السلطان عبد الحميد. وقد تقلّد مناصب وزارية في الشؤون العدلية والداخلية في الفترة من ١٨٧٧–١٨٨٢.
[111] Selim Deringil, *Well Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire*, *1876-1909*, (London: I.B. Tauris, 1998), p. 169.
[112] Ibid.
[113] Barkey, p. 289.
[114] Ibid.
[115] Ibid, pp. 41, 42.
[116] Benjamin Braude, “Introduction” in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Vol. II, p. 3.

[117] Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, (Cambridge: CambridgeUniversity Press, 2001), p. 95.
[118] Benjamin Braude, "Introduction" in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Vol. II, p. 4.
[119] Ibid.
[120] Ibid, p.5.
[121] Robert M. Haddad, *Syrian Christians in Muslim Society, an interpretation, 1970,* and Robert M. Haddad,"On the Melkite passage to the Unia: The Case of Patriarch Cyril al-Za`im (1672-1720)" in Benjamin Braude and Bernard Lewis, eds., *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The functioning of a Plural Society, Vol. IIThe Arab –Speaking Lands*, (New York, 1982), pp. 67-90.
[122] Ibid, p. 13.
[123] Haddad, *Syrian Christians in Muslim Society*, pp. 84, 85.
[124] Ibid, p. 88.
[125] Ibid, p. 89.
[126] Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, (Princeton: Princeton University Press 1978); Dina Rizk Khoury, *State and provincial society in the Ottoman Empire; Mosul, 1540-1834*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
[127] Gokhan Cetinsaya, *Ottoman Administration of Iraq, 1890-1908*, p. 151.
[١٢٨] وردت معلومات عن الحالة الاجتماعيّة واعداد السكان في بغداد في National Geographic Magazine عدد شهر كانون الاول عام ١٩١٤. ويشير المقال إلى الإحصاءات التالية لمدينة بغداد آنئذ: المسلمون السنة ١٢٠,٠٠٠ ، المسلمون الشيعة: ١٥,٠٠٠ ، اليهود:٤٠,٠٠٠، المسيحيون الكلدان:١,٦٠٠، المسيحيون السريان:١,٢٠٠ ، اليونانيّون:١٥٠، الهندوس: ٧٥، والأوروبيّون:٤٠.
[126] Fuad Baali, "Social Factors in Iraqi Rural-Urban Migration," in *American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 25, No. 4, (Oct., 1966), pp. 359-364; Doreen Warriner, *Land Reform and Development in the Middle East: A Study of Egypt, Syria and Iraq*, (1962); Robin Theobold, Robin and Sa'ad Jawad, "Problems of Rural Development in an Oil-Rich Economy: Iraq 1958-1957," in Iraq*: The Contemporary State*, Ed. Tim Niblock (1982)
[130] Oswald Parry, *Six months in a Syrian Monastery*, London: Horace Cox, 1895. Reprint by Gorgias Press, 2001, p. 239.
[131] Wilkie Young, "Mosul in 1909", Notes on the City of Mosul enclosed with Dispatch, No.4, Mosul 28, 1909, British Foreign Office 1951, 230-8, p. 231. Young notes that the only language spoken in the city (outside a Kurdish colony, numbering perhaps 3,000), was Arabic.
[132] Oswald Parry, *Six months in a Syrian Monastery*, p. 240.
[133] Gertrude Bell, *Amurath to Amurath.* London: Macmillan and co., 1924, pp. 254-257. وتضيف بل قائلة:

"لقد توفّرت لي الفرصة للتحدّث مع عدد من الأساقفة. وبالنظر لكثرة عدد هؤلاء الأساقفة فمن المستحيل استذكار ما هو أكثر من طيف عام عنهم. إنّ أعدادهم بقدر أعداد الطوائف المسيحيّة. وهي مثل أعداد الرمال على ساحل البحر وعندما حاولتُ الترحال في المناطق التي تقطنها أبرشيّاتهم حاولتُ استذكار أسماء تلك الطوائف التي تميزّها عن بعضها. أمّا الدخول في تعريفٍ دقيق، فإنّ ذلك يعتمد على دقّة ميتافيزيقيّة، وإنّي غير قادرة على الولوج فيها خوفًا من أن أقع في هرطقة، كما فعل معظمُ الذين سبقوني."

[134] Wilkie Young, "Mosul in 1909." in *Notes on the City of Mosul Enclosed with Dispatch*, No.4, Mosul 28, 1909, British Foreign Office 1951, pp. 230-238.

[135] Gertrude Bell, *Amurath to Amurath*, *Mosul in 1909*, pp. 248-249.

[١٣٦] ابراهيم خليل احمد، "النشر والصحافة في الموصل"، *موسوعة الموصل الحضارية*، المجلد الرابع، جامعة الموصل: ١٩٩٢، ٣٦٢– ٣٧٧.

[١٣٧] سليمان صائغ، *تاريخ الموصل*، الجزء الاول ،١٩٢٣، ص ٣٢١–٣٢٤.

[١٣٨] ابراهيم خليل احمد، "حركة التعليم والتربية "، *موسوعة الموصل الحضارية*، المجلد الرابع، جامعة الموصل: ١٩٩٢، ص ٣٣٣–٣٤٣.

[١٣٩] المرجع نفسه :ص ٣٣٩

[١٤٠] إبراهيم خليل احمد، "الموصل والحركة العربيّة القومية في مطلع القرن العشرين"، *موسوعة الموصل الحضارية*، المجلد الرابع، جامعة الموصل، ١٩٩٢ ص ١٣١ و سيار كوكب الجميل، "طبيعة الحياة الثقافية والعلمية في الموصل".

[١٤١] إبراهيم خليل أحمد، "الموصل والحركة العربيّة القومية في مطلع القرن العشرين"، ص ١٢٩– ١٤١.

[142] Barkey, p. 294

الفصل الثاني

الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة في القرن التاسع عشر

٢–١ مقدّمة

غدت الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة عند مطلع القرن التاسع عشر شبحًا لما كانت عليه في أيّام ابن العبريّ في القرن الثالث عشر. وكان ذلك نتيجةً لما يقرب من قرنين من الوجود المحفوف بالمآسي والمخاطر تحت أواخر الحكم المغوليّ وتحت السلالتين الحاكمتين اللتين أعقبتا الحكم المغوليّ المباشر: القره قويونلو (تركمان الخروف الأسود) وآق قويونلو (تركمان الخروف الأبيض)، وما أعقب تلك الفترة من ثلاثة قرون من الوجود في إحدى الزوايا شبه المنسيّة من الإمبراطوريّة العثمانيّة. ثمّ جاء القرن التاسع عشر لتبرز فيه معطياتٌ وتحدّياتٌ جديدة على مختلف الأصعدة كان من أهمّها اتّساع آفاق التحوّل إلى الكثلكة ودخول البعثات التبشيريّة البروتستانتيّة في مختلف أرجاء الشرق الأوسط إضافةً إلى التطوّرات الاجتماعيّة والسياسيّة التي عصفتْ بأقلّيّات الإمبراطوريّة العثمانيّة في ذلك القرن.

وعند النظر إلى ما هو أبعد من الشرق الأوسط من وجهة نظر الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة، نجد أنّ مناطق التواجد السكّانيّ لمنتسبي الكنيسة السريانيّة في جنوب الهند، هي الأخرى أصبحت في ذلك الوقت تعاني من مشكلة لاحتْ في الأفق في الثلاثينيّات من ذلك القرن. ومفادها أنّ الرسائل المتبادلة بين البطريرك والكادر الكهنوتيّ في الهند عند مقتبل تلك الفترة، تمخّضتْ عن مجيء أحد الطلبة الهنود الذي كانت قد أرسلته الطائفة في الهند للدراسة في دير الزعفران. وبعد فترة من

الدراسة والتعلّم رسمه البطريرك الياس الثاني مطرانًا للهند، لكن لدى رجوعه إلى الهند انكشف أمرُه بأنّ مؤهّلاته لم تكن سليمة إذ قد وقع تحت تأثير الجمعيّة التبشيريّة للكنيسة الأنكليكانيّة، كجزءٍ من حملتها لدفع أبناء هذه الطائفة لترك تراثها السريانيّ الأرثوذكسيّ والتحوّل إلى البروتستانتيّة. وسرعان ما اكتسب هذا الأمر أهمّيّة كبيرة لدى الكنيسة وكلّ من بطاركتها الياس الثاني، الذي في زمنه حدثتِ المشكلة، ويعقوب الثاني الذي تولّى المنصب البطريركيّ بعده، وبشكل خاصّ في زمن بطرس الثالث الذي سافر إلى الهند خصّيصًا من أجل حلّ هذه الأزمة (انظر الفصل الثالث) وكانت تلك السفرة الأولى التي يقوم بها منذ أمدٍ بعيدٍ بطريركٌ سريانيّ أرثوذكسيّ خارج نطاق الشرق الأوسط.

وعند النظر إلى ما هو أبعد من القضايا المسيحيّة–المسيحيّة، نجد أنّ المحيط غير الآمن في جنوب شرق الأناضول، موطن أغلبيّة السريان الأرثوذكس منذ زمن بعيد، قد أضاف أعباءً ثقيلة على الكنيسة وشعبها جرّاء تعدّيات وابتزاز القبائل الكرديّة التي قُدِّرَ لهذهِ الكنيسة ولمعظم شعبها أن يكونوا تحت سيطرتها المحلّيّة بعيدًا من سلطة الأمن المركزيّ في إستانبول، الأمر الذي جعل دير الزعفران، مقرّ الكرسيّ البطريركيّ منذ القرن الثالث عشر، عرضةً للانتهاكات والنهب التي كان آخرها أيّام ثورة بدرخان في أربعينيّات القرن التاسع عشر. وقد عانت من نتائج ذلك الكنائس السريانيّة المشرقيّة والسريانيّة الأرثوذكسيّة في حيقاري وغيرها من مناطق جنوب شرق الأناضول. كانت أشدّ أفعال التعدّيات من الأكراد في ذلك القرن، تلك التي حصلتْ عام ١٨٩٥ وما بعده (انظر الفصل الرابع).

أمّا على الصعيد الداخليّ فإنّ التراجع الثقافيّ الذي تصاعد في المنطقة عمومًا عبر القرون السابقة استمرّ دون أن يحظى بأي تحسّن في معظم القرن التاسع عشر. فقد كانت البدايات والمبادرات بهذا الشأن خلال فترة بطريركيّة كلّ من الياس الثاني

(١٨٣٨–١٨٤٧) ويعقوب الثاني (١٨٤٧–١٨٧١) متواضعةً وبدون دعمٍ خارجيّ. وقد حصلَ مثلُ هذا الدعم لاحقًا بجهود البطريرك بطرس الثالث الذي استغلّ فترة مكوثه في إنكلترا في ١٨٧٤/١٨٧٥ تمهيدًا لتوجّهه إلى الهند، ليطلبَ العون الثقافي في فتح المدارس وطباعة الكتب. كانت السياسة البريطانيّة مبنيّةً بشكل أساسيٍّ على المصالح المشتركة، فإنّ ما تحقّق من دعمٍ كان محدودًا إذ لم يكن لدى السريان الأرثوذكس الاستعداد أو المقدرة على منح بريطانيا مكاسب مهمّة لها لقاء المساعدة المرجوّة (انظر الفصل الثالث).

٢–٢ مصادر الفصل

بالإضافة إلى الاعتماد على المصادر المنشورة، خاصّةً تلك المتعلّقة بأسفار الرحّالة في الفترة ذات الصلة، يستند هذا الفصل في الكثير من معطياته، ولأوّل مرة، إلى آلاف الوثائق غير المستكشفة أو المنشورة سابقًا من مصادرها في الأرشيف البطريركيّ في كلّ من دير الزعفران وماردين والقدس وباب توما في دمشق. وأكثر هذه الوثائق هي رسائل أرسلها المجتمع الكنسيّ، أفرادًا وجماعات، إلى البطريرك وتدور حول مواضيع متعدّدة تخصّ حياتهم. وقد تمّ تحليل ما يقرب من ٥٧٠٠ من هذه الرسائل وعرض نتائجها في هذا الفصل.

٢–٣ الأرض والسكّان في القرن التاسع عشر

٢–٣–١ مقدّمة

عاش أبناء الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة خلال العهد العثمانيّ في منطقتين متباعدتين من آسيا، شملت الشرق الأوسط والساحل الجنوبيّ الغربيّ للهند (انظر الفصل الثالث). ففي الشرق الأوسط عاشت الغالبيّة في جنوب شرق الولايات

الأناضوليّة، في بعض مناطق سوريا وفي شمال العراق. وكانت الولايات الشرقيّة للإمبراطوريّة العثمانيّة فقيرة بشكل عامّ لأنّها لم تكن مصدرَ اهتمامٍ خلال القرون المنصرمة، إذ انصبّ معظم اهتمام الإمبراطوريّة في تلك الفترة على دول البلقان وعلى البلاد والمناطق الممتدّة إلى الغرب منها. وقبل دخولها تحت الحكم العثمانيّ، والذي ابتدأ من أيّام السلطان سليم الأوّل في سنة ١٥١٦، كانت هذه الولايات وغيرها من المناطق المجاورة تحت حكمٍ محلّيّ قبليّ استمرّ من زمن سيطرة المغول في القرن الثالث عشر على هذه الأرجاء وكما أوردنا سابقًا، انظر الخارطة رقم (١).

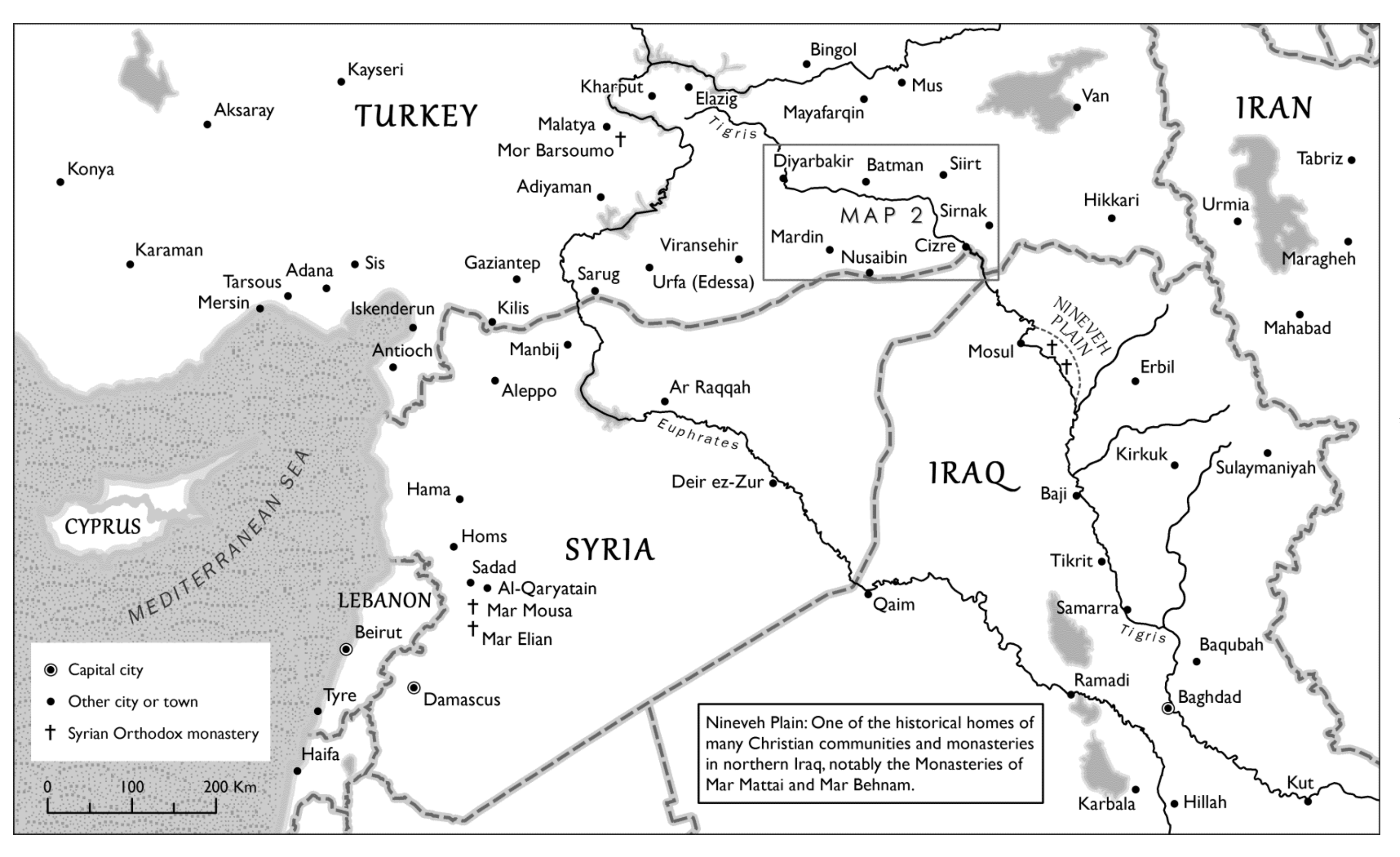
في خلال الحكم العثمانيّ المتأخّر عاش معظم السريان الأرثوذكس والسريان الكاثوليك والكلدان الذين كانوا في بلاد الأناضول في ولاية ديار بكر، بينما عاش أكثر التابعين لكنيسة المشرق في منطقة جبال حيقاري والتي كانت جزءًا من ولاية فان. عاش معظم السريان المتبقّين في بلاد الأناضول في مدن أورفا في الجنوب وخربوت في الشمال الغربيّ وسعرت وبتليس الواقعتين إلى الشرق من نهر دجلة. ولم تشكّل هذه المجتمعات أغلبيّةً سكّانيّةً في الولايات التي عاشت فيها، شأنها في ذلك شأن المجتمعات المسيحيّة الأخرى التي كانت تعيش في الولايات العثمانيّة (الأرمن واليونانيّون). كان الأكراد يشكّلون الأغلبيّة في كلّ الولايات الشرقيّة. وقد عزّزتِ الحكومةُ العثمانيّة الوجود الإسلاميّ في هذه الولايات بالشركس والشيشان والأزاريّين والتتر [١] القادمين للاستقرار فيها من البلدان الأوروبيّة التي كانت قد حصلت على الاستقلال من الحكومة العثمانيّة. كان هؤلاء يُعتبَرون غير مرغوب فيهم في تلك البلاد المستقلّة. وعليه فقد كان مجيء هؤلاء، الذين لا بدّ أن حملوا في داخلهم الحقد على مسيحيّي البلاد المستقلّة المذكورة، للاستيطان بين مسيحيّي الولايات الشرقيّة عاملًا زاد من أزمة الأمن والاستقرار بين مسيحيّي تلك الولايات.

وفي الوقت نفسه، شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر تدهورًا للعلاقات بين الدولة العثمانيّة وروسيا، إذ أدّت الحروبُ بينهما وخاصّةً في الفترة ١٨٧٦-١٨٧٨ إلى المزيد من الدمار لطرق المواصلات في الولايات الشرقيّة الممتدّة من أرضروم إلى بحيرة فان. أمّا إلى الجنوب، فقد أدّت المعاركُ المتكرّرةُ ضدّ الثوّار الأكراد في نصيبين وحيقاري إلى زيادة عدم الاستقرار في تلك المنطقة. وفي الوقت ذاته، فقد كانت القبائل العربيّة الساكنة في سهول ماردين والسهل السوريّ بين الجزيرة وجبل سنجار هي الأخرى مصدر خطر على الوضع الأمنيّ العامّ في المنطقة.

تُعدّ ولايةَ ديار بكر من أهمّ الولايات العثمانيّة بالنسبة إلى المسيحيّين المشرقيّين، فلا بدّ من إلقاءِ نظرةٍ مختصرةٍ على موقعها الجغرافيّ وتاريخها. تحدّ هذه الولاية من الشمال ولايتا معرّة العزيز وأرضروم، وتحدّها من الجنوب ولايتا الموصل وحلب ومن الشرق ولايتا تفليس وفان[٢]. أمّا مدينة ديار بكر، عاصمة الولاية والواقعة على ضفاف نهر دجلة، فقد عُرفت في التاريخ الإغريقيّ تحت اسم أميدا وفي التاريخ السريانيّ تحت اسم آمد، وكانت جزءًا من المناطق الآراميّة والآشوريّة الحديثة، والميدية، ومن ثمّ الفارسيّة والرومانيّة والبيزنطيّة. وبالمقارنة مع الإهمال الذي عانته هذه المدينة عبر القرون المتأخّرة، فإنّ أميدا كانت قد نعمت بتاريخ حافل وصاخب عبر العصور. فقد كانت لفترة طويلة تحت سيطرة الرومان والبيزنطيّين ثمّ غدتْ تحت سيطرة الفرس منذ عام ٣٥٩م وأصبحتْ تحت سيطرة قبيلة بكر العربيّة في ٦٣٩م والتي منها اكتسبتْ اسمها الحاليّ[٣]. وفي خلال العهد العبّاسيّ المتأخّر ولغاية دخولها تحت الحكم العثمانيّ في ١٥١٥-١٥١٧، كانت ديار بكر، شأنها في ذلك شأن المناطق المحيطة بها سواء أفي الأناضول أو إلى الجنوب منها في العراق وفي سوريا، تحت حكم الأقوام الواردة من أواسط آسيا بما نتج عن ذلك من دمار متكرّر[٤].

أمّا مدينة ماردين التاريخيّة فقد أُنشئتْ على سطح صخريّ مائل تعلوه قلعةٌ صخريّة (تستمدّ ماردين اسمها من "مِردو" والتي تعني بالسريانيّة القلعة المنيعة). وتوفّر توبوغرافية المنطقة المجال للنظر من ماردين إلى مسافات شاسعة من السهل السوريّ. ويقع إلى الجنوب من ماردين جبل إيزلا (ويعرف بجبل نصيبين) وهو جبل قليل الارتفاع ويشكّل في جزء منه مسارَ الحدود مع سوريا ويمتدّ هذا الجبل على مدى ٧٧ كيلومترًا من الشرق إلى الغرب، منتهيًا بهضبة طور عبدين إلى الشمال منه وبالسهل السوريّ إلى جنوبه. وتقع دارا عند النهاية الشرقيّة لهذا الجبل وسيروان عند نهايته الأخرى[٥]. أمّا في سوريا فبالإضافة إلى المدن الرئيسيّة، دمشق وحلب، عاش السريان الأرثوذكس في مدينة حمص وفي عدد من المدن الصغيرة الكائنة بين حمص ودمشق، مثل صدد والقريتين والنبك. وتقع حمص على نهر العاصي، على مسافة ١٠٠ كيلومتر إلى الشمال من دمشق، وكانت ذات أهمّيّة تاريخيّة وجغرافيّة وأداةَ وصلٍ بين المدن السوريّة الداخليّة والبحر المتوسّط. ومن الأديرة المهمّة في تلك المنطقة كان دير مار موسى الحبشيّ المشهور الواقع بالقرب من صدد على مسافة ٦٠ كيلومترًا إلى الجنوب الشرقيّ من حمص. وهناك دير آخر مهمّ في هذه المنطقة وهو دير مار اليان الذي يقع في القريتين على ما يقرب من ٤٠ كيلومترًا إلى الشمال من دمشق (انظر الخارطة رقم ١).

عاش السريان الأرثوذكس في العراق خلال القرن التاسع عشر في الموصل، ثاني أكبر مدن العراق، وفي المناطق المجاورة لها في سهل نينوى الواقع إلى الشرق من نهر دجلة (انظر الخارطة رقم ١). ومن المدن المهمّة في هذا السهل هي مدينة بخديدا (قرة قوش) الواقعة على مسافة ٣٠ كيلومترًا إلى الجنوب الشرقيّ من الموصل وبالقرب من دير مار بهنام الشهير[٦]. ومن المدن الصغيرة الأخرى في هذا النطاق مدينة برطلّة الواقعة على مسافة ٢٠ كيلومترًا شرق الموصل وبعشيقة وبالقرب منها بحزاني الكائنتين بالقرب من جبل الألفاف، والذي يعلوه دير مار متّى المشهور عبر



١– خارطة الشرق الأوسط بحدود ما بعد الحرب العالميّة الأولى

التاريخ. ومن المدن المهمّة أيضًا سنجار التي تقع على مسافة ١٢٠ كيلومترًا إلى الشمال الغربيّ من الموصل، وعلى الطريق الرابط بين ماردين والموصل. هذا وقد اكتسبت مدينة سنجار أهمّيّةً خاصّةً خلال الحرب العالميّة الأولى حيث كانت أحد المراكز التي رحّبت بقدوم اللاجئين أيّام مجازر سيفو عام ١٩١٥ وما بعدها.

أمّا بشأن التوزيع السكّانيّ ضمن الأبرشيّات السريانيّة الأرثوذكسيّة، فإنّ من أفضل المعلومات المتوفّرة هي تلك المدرجة في الجدول رقم (١) والتي توضح أنّ عدد السكّان في الشرق الأوسط كان ٢٣٧٨٨٠ شخصًا في سنة ١٨٧٠، موزّعين على ٢٠ أبرشيّةً آنذاك.

الجدول رقم (١)[٧]

الأبرشيّات السريانيّة الأرثوذكسيّة في حوالي عام ١٨٧٠	أعداد السريان الأرثوذكس
أميدا (ديار بكر)	١٣,٥٠٠
ماردين وقراها	٣٠,٠٠٠
كركر، سفيرك، ويرانشهر وقراها	١٠,٠٠٠
الدير المعلق، ميافارقين، لايس وقراها	١٠,١٥٠
البشيرية، دير مار قرياقوس، لادفان، گرزان وقراها	٣٠,٨٠٠
طور عبدين: دير قرتمين (مور كبرئيل) دير مور ملكي، دير مور يعقوب، صلح، دير مور أبروهوم، مديات (أربع أبرشيّات)	٥٢,٠٨٠
دير مور يعقوب، نصيبين، ازناوور وقراها دير مور اوكين	١٦,٥٠٠

الجزيرة، ازخ، إسفس، باسبرين، ميدن، عين ورد	١٠,٢٠٠
جبل قورس، ساور، قلث وقراها	٨,٠٠٠
ملاطية، خربوت، حسن منصور، أديامان وقراها	٨,٤٠٠
بتليس، سعرت، دير مار جرجس وقراها	١٣,٠٠٠
ولاية أدنه	١,٥٠٠
سوريا: حمص وحماة والقرى	١٨,٠٠٠
دير مار مرقس، القدس، وبيت لحم	١٥٠
إستانبول	٦٠٠
الموصل، بلد، دير مار متى وقراها بعشيقة، بحزاني برطلة، قره قوش	١٠,٠٠٠
أورفا وقراها، حلب	٥,٠٠٠
المجموع	٢٣٧,٨٨٠
المصدر الأصلي: إحصاء وارد في مخطوطة مِنگانا السريانيّة رقم ١٦١ لسنة ١٨٧٢ ورقم ٣١٠.	

٢-٣-٢ تقارير الرحّالة

كثيرٌ ما أفاد الرحّالة الأجانب بمعلومات غنيّة وملاحظات قيّمة حول المناطق التي زاروها خاصّةً تلك المهملة تاريخيًّا. وفي كثير من الأحيان، قد تكون هذه التقارير هي

المعلومات الوحيدة التي يمكن الاعتماد عليها. وقد كانت المناطق التي سكنها المسيحيّون المشرقيّون في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في حقيقة الحال أمثلة على ذلك. وبينما كانت بعض تلك التقارير ذات طابع عامّ، كتلك التي أعدّها وليام إنسورث[٨] ومارك سايكس[٩] وكيترود بل[١٠]، شملت تقارير أخرى، وعلى وجه الخصوص ما نشره هوراشيو ساوثكيت[١١] وأوسلد باري[١٢] بشأن الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة وشعبها، معلومات غنيّة نتجتْ بعد مكوثٍ مطوّل وتفاعل متعمّق في الأماكن التي قصدوها. وتقع تحت هذه المجموعة الكتب العديدة التي أعدّها عددٌ كبيرٌ من الرحّالة الذين زاروا كنيسة المشرق وشعبها في كلّ من تركيا وأورمية في إيران وفي شمال العراق.

وبمّا أنّ بحثنا يقتصر على السريان الأرثوذكس، فإنّنا نجد أنّ اهتمام المستكشفين الآثاريّين والمبشّرين والرحّالة عمومًا كان قد بدأ في أرجاء هذه المناطق خلال النصف الأوّل من القرن التاسع عشر. وكان وليام إنسورث وهو مستكشف آثاريٌّ، من أوّل الذين قصدوا طور عبدين. ووصفها في تقريره الذي كتبه بعنوان "بعثة الفرات"[١٣] على النحو الآتي:

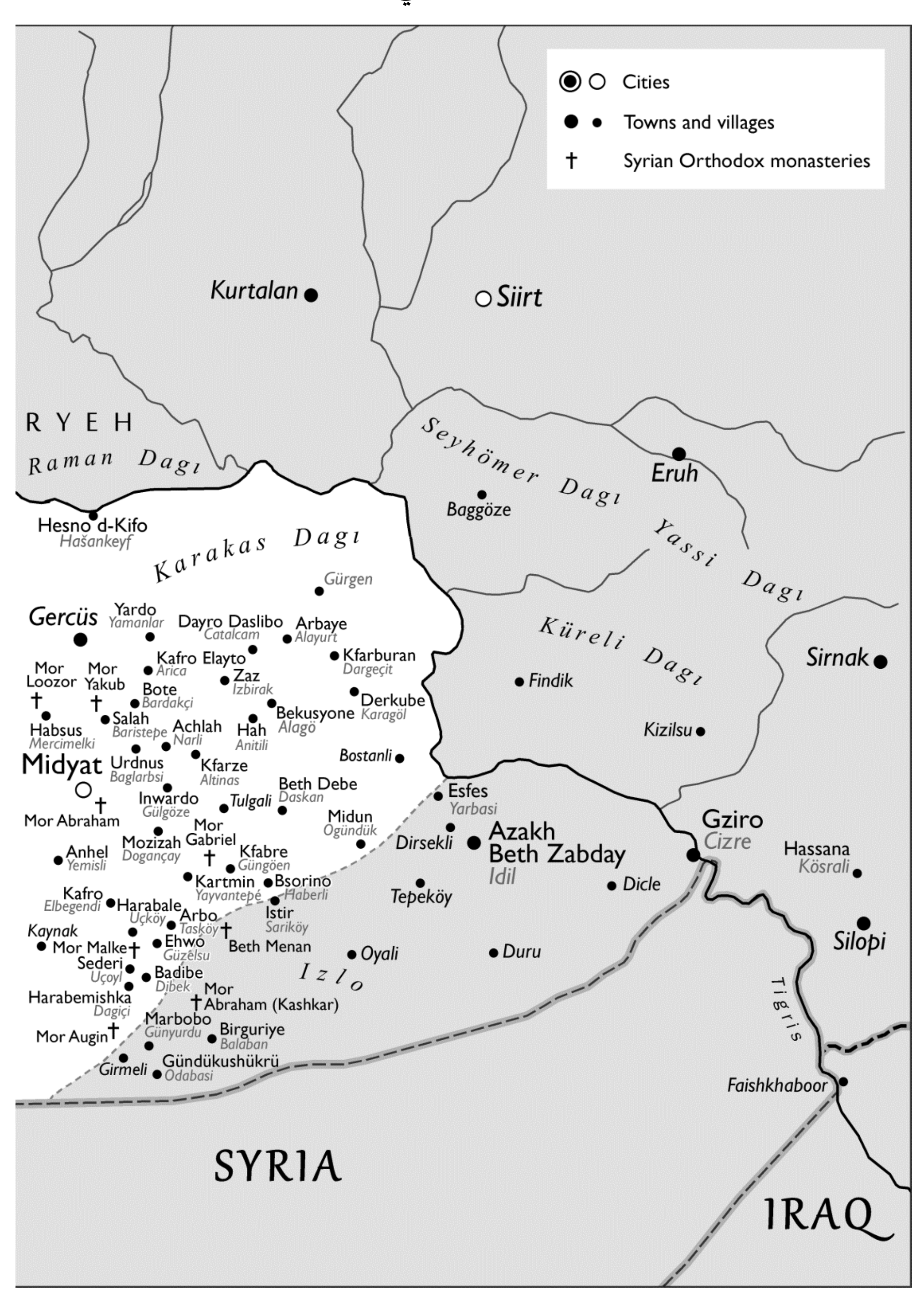
> منطقة معزولة جرداء ذات أرضٍ كلسيّة صخريّة امتزجت بصخور بركانيّة الأصل تمتدّ من دجلة عند جزيرة ابن عمر إلى دارا ومن ثمّ إلى ماردين، بينما تمتد بالاتّجاه الجنوبيّ الغربيّ إلى مدينة نصيبين. وهذه المنطقة التي استغرق عبورها يومين تحمل اسم "جبل طور" "وهو اسم آراميّ لجبل[١٤].

هذا وقد وجد إنسورث هذه المنطقة مجدبة، تكثر فيها الذئاب وقد كان سعيدًا لمغادرتها: "لقد كان تغييرًا لطيفًا عندما غادرنا هذه المنطقة (إذ إنّها ليست آمنة لمن أراد السفر إليها) ودخلنا سهل نصيبين"[١٥]. هذا وقد شملت زيارتُه عددًا من الأديرة من بينها دير الزعفران ودير مار يعقوب وبعض المدن كماردين وقلعة مرة، الواقعة عند

منتصف الطريق بين ماردين ودير الزعفران، وبنيبيل الواقعة إلى الشمال الشرقيّ من ماردين (انظر الخارطة ٢).

أمّا مارك سايكس[١٦] الذي اشترك في وضع اتّفاق سايكس - بيكو خلال فترة الحرب العالميّة الأولى، فقد تجوّل في نهر دجلة من مصادره العليا مرورًا بحسنكيف (حصن كيفا) وجبالها ذات التشكيل الجرفيّ إلى الموصل. ويشير بشكلٍ عابرٍ في تقريره الذي نشره عام ١٩٠٠ إلى أراضي السريان، مركِّزًا الاهتمام على جبال حيقاري مقرّ "النساطرة" في الأناضول. أمّا كيترود بل، المستكشفة المشهورة، ومن ثمّ ممثّلة بريطانيا لدى العراق عندما كان تحت الانتداب البريطانيّ، فقد بدأتْ رحلاتها الاستكشافيّة في المنطقة اعتبارًا من عام ١٨٩٢. وتمكّنتْ من خلال رحلتين قامتْ بهما في ١٩٠٩ و١٩١١، بمسحِ وتصويرِ معظم المواقع الكنسيّة التاريخيّة في طور عبدين. ووصفت في كتابها "امرث تو امرث[١٧]" Amurath to Amurath الذي نشرته في ١٩٠٩ رحلاتها على ضفاف الفرات بشكل معمّق. وتلا ذلك الوصف، ما قدّمَتْهُ ماريليا مندل مانكا[١٨] في كتابها الذي شمل تقارير لم تكن قد نُشِرتْ من قبل.

إنّ أفضلَ ما كُتِبَ حول المنطقة موضوعُه البحثُ والأقطار المحيطة بها، كان ما دوّنه هوراشيو ساوثكيت الكاهن في الكنيسة الأسقفيّة الأمريكيّة[١٩]، إذ أوضح في مقدّمة كتابه أنّ الغرضَ من زيارته كان التعرّف على أوضاع الكنائس المسيحيّة في الإمبراطوريّة العثمانيّة وفي إيران. وتحقيقًا لهذا الهدف فقد قام بزيارتين خلال الفترة الكائنة بين ١٨٣٧ و١٨٤١، وكانت الأولى في بعض مناطق إيران وكردستان وأرمينيا وما بين النهرين. أمّا زيارته الثانية والتي بدأت من القسطنطينية (هكذا) في الثامن من أيّار عام ١٨٤١ فقد تركّزتْ على الكنيسة السريانيّة "اليعقوبيّة"[٢٠]. بدأ ساوثكيت زيارته الأولى من القسطنطينيّة في صيف ١٨٣٧ في رحلة عبر شمالي



٢– خارطة طور عبدين والمناطق المجاورة


Miafarqin
TURKEY
Alibar
OMID
DIYARBAKIR
Qarabash
Sadiyah
Bismil
Batman
Mor Quryaqos
B E S H E
Tigris
Cinar
Sürgücü
Mor Dimet
Mor Abai
Kayapinar
Savur
Kelith
Dereici
Sarikaya
Mazidagi
Gelinkaya
Maserte
Ömerli
Mazı Dagı
Mardin
Qalat Mara
Bnebil
Bülbül
Deyrulzafaran
Deyro d-Kurkmo
Mor Hananyo
Akarsu
Kiziltepe
Dara
Akinci
Nisibis
Nusaybin
Mor Yakub
Qamishly
0
10
20 Kilometers

الأناضول إلى سيواس وأرضروم وعبر المناطق ذات الخليط السكّانيّ المكوَّن من الأرمن والأكراد إلى تفليس وبحيرة فان، إذ رحل منها إلى منطقة أورمية في إيران ومن ثمّ إلى تبريز وطهران وهمدان وكرمنشاه قبل أن يرحل غربًا إلى "كلديا" ثمّ إلى بغداد. أمّا في العراق فقد سافر من بغداد إلى كركوك ومنها إلى الموصل. ثمّ اتّجه في الشوط الأخير من هذه الرحلة الذي ابتدأ من آذار ١٨٣٨، إلى ماردين ومنها إلى ديار بكر راجعًا إلى القسطنطينيّة. أمّا خلال زيارته الثانية فقد زار الأماكن التي كان يقطنها السريان الأرثوذكس في خربوت وماردين ودير الزعفران ومنها اتّجه جنوبًا بمحاذاة غرب دجلة إلى جزيرة (ابن عمر) فالموصل. ثمّ عاد راجعًا عن طريق ماردين وديار بكر منهيًا رحلته في شهر آب من سنة ١٨٤١.

أبدى ساوثكيت خلال رحلته الأولى ملاحظاتٍ قيّمةً حول بعض ما شاهده في بغداد والموصل وماردين، ففي بغداد ذكر أنّ آثارًا من عصر الخلافة، لا زالت ماثلة لكن على نطاق متضائل[٢١]. فوجد أنّ العديد من الجوامع الخمسين القديمة قد أصبح بحالة يُرثى لها وغدتْ هذه الجوامع غير صالحة للصلاة فيها. وقال إنّ بغداد لم تتقهقر في أمرٍ أكثر من تقهقرها في مجال المدارس[٢٢]. وممّا زاد في الأمور سوءًا، مرضُ الطاعون الذي حدث في خريف ١٨٣١ وأودى، بموجب تقديرات البريطانيّين الساكنين هناك، بحياة ثلثَيْ السكّان. وممّا زاد في الأمور سوءًا الفيضان الذي حدث في الربيع التالي وكانت نتيجته أنّ: "المدارس باتتْ بدون معلِّمين والجوامع بدون أئمّة ومنابر الكنائس بدون كهنةٍ وتلاشتْ عظمةُ الديوان وتحوّلتِ المدينةُ إلى مأوى بؤسٍ لمن بقي فيها على قيد الحياة"[٢٣]. ويضيف ساوثكيت بأنّ عددَ السكّان الذي كان يتراوح بين ١٠٠,٠٠٠ و١٢٠,٠٠٠ غدا لا يزيد عن ٤٠ ألفًا، من بينهم ١٢٠٠–١٣٠٠ مسيحيٍّ و١٥٠٠٠ يهوديّ. واشتمل السكّانُ المسيحيّون على ١٢٥ عائلة أرمنيّة و٢٥ عائلة من الأرمن الكاثوليك ومئةً من الكلدان والسريان الكاثوليك. وقد كان للأرمن كنيسةٌ لكن بدون أسقف، وكان الأرمن الكاثوليك يصلّون في بيت. أمّا

الكلدان والسريان الكاثوليك ومعهم عشرة أو اثني عشر من اللاتين (من عوائل أوروبيّة تسكن المدينة) فكانوا يمارسون الصلاة في كنيسةٍ واحدة وبأوقات مختلفة حسب طقوسهم[٢٤].

أمّا في الموصل فقد عبّرَ ساوثكيت عن دهشته من اتّساع المدينةِ وكذلك من درجة الدمار الذي كان قد أصابَها نتيجةَ موجاتِ المجاعةِ والطاعون التي حدثتْ في السنوات السابقة والتي أحالتِ المدينة إلى ما يشبه صحراء. وقدَّرَ ساوثكيت عدد السكّان بما يقرب من عدد سكّان بغداد، أي بحوالي أربعين ألف نسمة كان من بينهم ١٥٠٠ من السريان الأرثوذكس، وعدد مماثل من السريان الكاثوليك، وما لا يقلّ عن ثلاثة آلاف من الكلدان بينما اقترب عدد اليهودِ من ألف. وكانت إدارةُ المدينة قد شهدتْ في الماضي القريب تحوّلاً من الفوضى التي اتّسمت بها الفترة الجليليّة المتأخّرة، إلى أسلوب أكثر انتظامًا بفضل الاهتمام المباشر الذي أبدته إستانبول بإرسالها أحد رجالها للحكم والإدارة. وأوضح ساوثكيت:

> كان يوجد ثماني كنائس كلدانيّة في المدينة: أربعٌ منها تحت سقف واحد. ومن هذه الكنائس الأربع، ثلاثٌ مقفرة وقد نمت الأعشاب إلى مدخلها ... كانت جميع هذه الكنائس فقيرة ومهملة وأُثُثُ مذبحها قديمة ومقفرة. وكان داخل الكنائس مظلمًا مفتقرًا إلى أيّ من مظاهر الحيويّة والجمال. ومن كلّ هذه النواحي، فقد كانوا أقلّ شأنًا من كنائس السريان[٢٥].

ومن المتوقّع أن تكون الكنيسة التي وصفها ساوثكيت هي كنيسة مار أشعيا وهي مجمّع من الكنائس شُيِّدَ أقدمُها قبل نشوء مدينة الموصل. وفي طريق عودته إلى ماردين مرّ ساوثكيت عبر جبل سنجار، وهو هضبة تمتدّ إلى الغرب من نهر دجلة. وذكر بموجب مصادره الإحصائية، وجود ٣٠٠٠ عائلة في ماردين منهم ٥٠٠ عائلة من الأرمن الكاثوليك و٤٠٠ من "اليعاقبة"، و٥٠ من السريان الكاثوليك، و١٠٠ من الكلدان، و١٠ من اليهود، وما تبقّى من المسلمين[٢٦].

٢-٤ طور عبدين: "قلب التراث السريانيّ"

٢-٤-١ التاريخ والشعب

تركّز سكنُ معظم السريان الأرثوذكس في ولاية ديار بكر في منطقة طور عبدين، إذ حافظ سكّانُها على تقاليد الآباء. وممّا ساعد على ذلك كونُ المنطقة جبليّةً ومنزويةً عن التأثيرات الخارجيّة، وتُظهر الخارطة ٢ هذه المنطقة والمناطق المجاورة لها[٢٧]. ويسودُ الاعتقاد بأنّ المسيحيّة في ما بين النهرين كانت قد نشأتْ في المدن ومنها انتقلت إلى عموم الأرياف. وتشيرُ البيانات إلى أنّ المطران يعقوب النصيبينيّ (ت ٣٣٨) وأحد شمامسته، أفرام السريانيّ (ت ٣٧٣) المعروف بأشعاره، كانا قد ارتادا هذه المنطقة، التي كانت أيضًا مقرًّا للتنسّك في القرنين الخامس والسادس إذ نشأتْ فيها أديرةٌ كدير مار أوكين، تيمّنًا باسم رائده الأوّل مار أوكين، مؤسّس التقليد النسكيّ في ما بين النهرين، ودير مار أبراهام الذي أنشأه الناسك السريانيّ المشرقيّ مار أبراهام الكشكريّ[٢٨].

وكما يقول بروك:

> مع الامتنان لامتداد الأديرة وانتعاشها على هذه الهضبة خلال القرون العتيدة، فقد اكتسب طور عبدين اللّقب الشهير (جبل آثوس في الشرق) لدى العديد من المؤرّخين الأوروبيّين[٢٩]. وعليه فقد اكتسبتْ طور عبدين اليوم، حسب ما يراه العديد، الشهرة بالنظر للأعداد الغفيرة من الأديرة والكنائس التي لا زال البعض منها عامرًا ومسكونًا بالرغم من المآسي التي واجهتها المنطقة ومنها تلك التي حدثتْ خلال القرن العشرين. أمّا بالنسبة إلى الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة، فإنّ أهمّيّة المنطقة تنطلق ليس فقط من القيمة التاريخيّة والأديرة والكنائس فيها بل لكونها تمثّل قلب التراث السريانيّ الذي يرجع إلى القرون الأولى للمسيحيّة[٣٠].

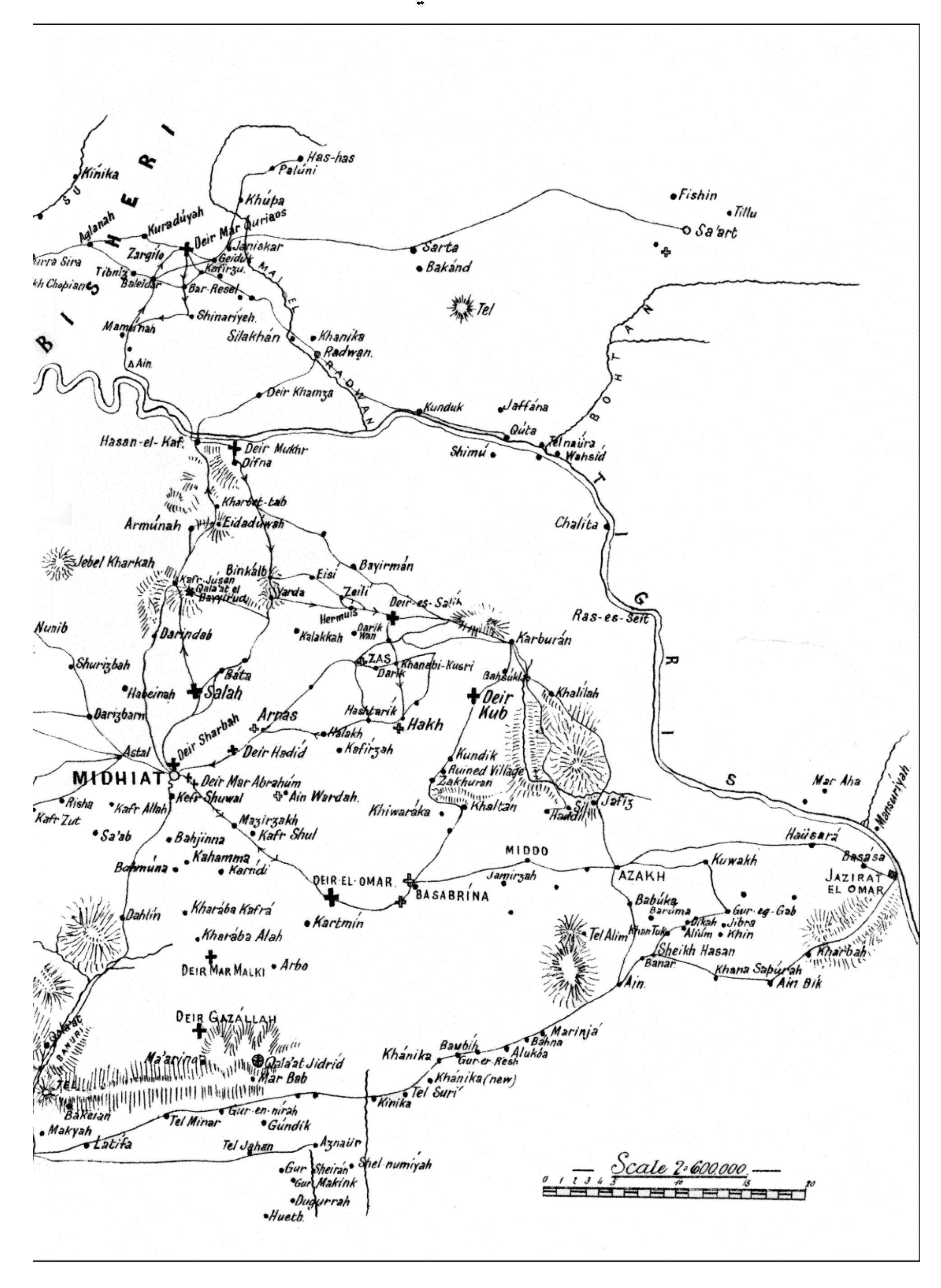
وبعد ذلك يذكّرنا بروك بالدور الثقافيّ الذي لعبَهُ طور عبدين بنقل النصوص التي دوّنها النسّاك بما شمل الحياة الروحانيّة لبعض من أعظم نسّاك السريان المشرقيّين،

مثل إسحق الموصلّيّ ويوحنّا الشيخ لتصبح هذه النصوص موضع اهتمام والتزام من قبل السريان الأرثوذكس. وينهي بروك ملاحظاته بالتعبير عن الحزن وفي الوقت نفسه يذكّرنا:

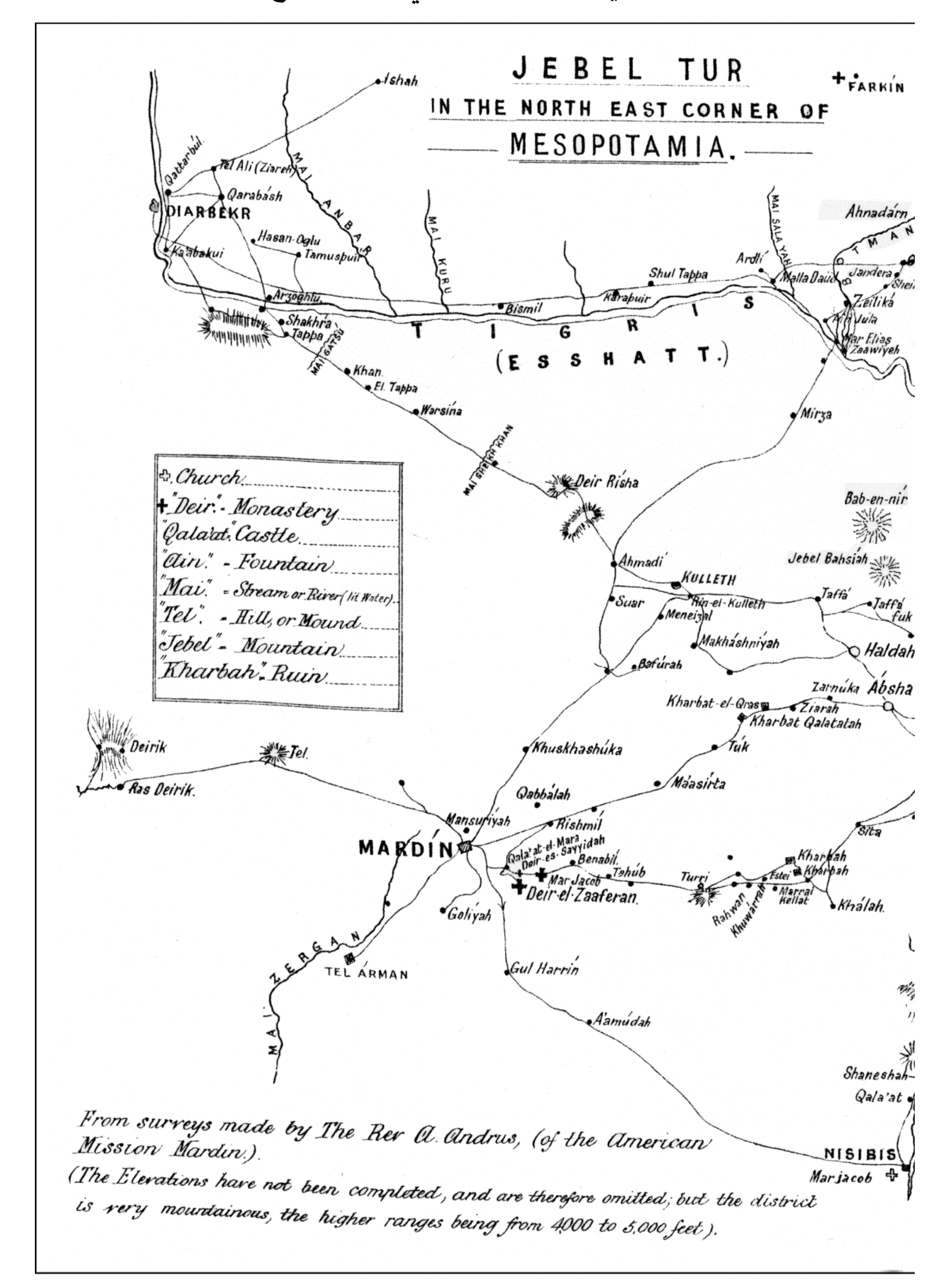
> بالرغم من الهجرة الواسعة التي حصلت في طور عبدين، فإنّ هذه المنطقة ستبقى محورًا روحيًّا ليس فقط بالنسبة إلى التقليد السريانيّ الأرثوذكسيّ، بل إلى التقليد المسيحيّ عمومًا لأسباب عديدة لكن على الأقلّ لوجود دير مار كبرئيل، حيث نشأ وترعرع طقسٌ كنسيّ بلغة قريبة جدًّا للآرامية التي نطق بها السيّد المسيح، وأصبح تقليدًا كان وما زال حيًّا عبر الأجيال يتغنّى به التقليد المسيحيّ عمومًا[٣١].

وقد كتب پالمر[٣٢] سردًا تفصيليًّا بشأن الأديرة السبعين في طور عبدين. أمّا برصوم فقد أورد سردًا تاريخيًّا للمنطقة وأديرتها لغاية مطلع الحرب العالميّة الأولى[٣٣]. وقد شمل هذا السرد ما كتبه الجغرافيّون العرب حول هذه المنطقة بما فيهم أبو القاسم بن خورداخيه (ت ٨٤٨) وأبو القاسم بن حوقل البغداديّ والجغرافيّ الشهير ياقوت الحمويّ (ت ١٢٢٢)[٣٤].

لقد عانى سكّان طور عبدين من هجمات المحتلّين على مرّ التاريخ. فقد غزا الأشوريّون المنطقة أيّام الملك شلمنصّر الأول (من١٢٧٦ إلى ١٢٥٦ ق.م.) واحتلّ مدنهم وهدم حصونهم، كما توضح الكتابات المسمارية المكتشفة في أنقاض مدنهم أنّ ملك آشور أدد - نيراري الثاني الذي حكم في عام ٩١١ ومات ٨٨٩ ق.م.، قد حارب آراميّي طور عبدين مرّات متعدّدة. أمّا في سنة ٨٧٩ ق.م. فقد أعلن آشور بانيبال الثاني بفخر: "لقد غزوتُ مديات وقُراها وفرضتُ عليهم الضرائب الكثيرة[٣٥]". كما أنّ هذه المنطقة كانت قريبةً من آمد (ديار بكر) ومرده (ماردين) ودارا ونصيبين حيث جرت معارك مستمرّة ومتعدّدة بين الرومان والفرس[٣٦]. كما غدتْ منطقةُ شمال ما بين النهرين منطقة هجومٍ وهجومٍ معاكسٍ بين الإمبراطوريّتين الإغريقيّة – الرومانيّة



٣- خارطة طور عبدين – من كتاب أوسلد ياري


JEBEL TUR
IN THE NORTH EAST CORNER OF
MESOPOTAMIA.
FARKIN
Ishah
Tel Ali (Ziareh)
Qattarbul
Qarabash
DIARBEKR
Hasan-Oglu
Tamuspuir
Kaabakui
MAI ANBAR
MAI KURU
MAI SALA YAH
Ahnadarn
Ardli
Shul Tappa
Malla Daud
Jandera
Zeilika
Mar Jula
Mar Elias
Zaawiyeh
Arzoghlu
Bismil
Karapuir
Shakhra
Tappa
MAI GATSU
TIGRIS
(ESSHATT.)
Khan
El Tappa
Warsina
Mirza
MAI SHEIKH KHAN
Deir Risha
Church
"Deir" - Monastery
"Qala'at" Castle
"Ain" - Fountain
"Mai" = Stream or River (lit Water)
"Tel" - Hill, or Mound
"Jebel" - Mountain
"Kharbah" Ruin
Bab-en-nir
Jebel Bahsiah
Ahmadi
KULLETH
Suar
Ain-el-Kulleth
Meneizal
Taffa
Makhashniyah
Haldah
Bafurah
Zarnuka
Absha
Kharbat-el-Qras
Ziarah
Kharbat Qalatatah
Deirik
Tel
Ras Deirik
Khuskhashuka
Tuk
Maasirta
Qabbalah
Mansuriyah
Rishmil
Sita
MARDIN
Qala'at-el-Mara
Deir-es-Sayyidah
Benabil
Tahub
Mar Jacob
Deir-el-Zaaferan
Turri
Rahwan
Khuwarrah
Estei
Kharbah
Marrai
Kellat
Khalah
Goliyah
MAI ZERGAN
TEL ARMAN
Gul Harrin
Aamudah
Shaneshah
Qala'at
NISIBIS
Marjacob
From surveys made by The Rev A. Andrus, (of the American Mission Mardin).
(The Elevations have not been completed, and are therefore omitted; but the district is very mountainous, the higher ranges being from 4000 to 5,000 feet).

والفارسيّة على مدى ما يقرب من ألف عام من هجوم الإسكندر المقدونيّ الكبير ولحين مجيء العرب، وأصبحت بعدئذٍ مقرَّ سكنٍ ليس فقط للناطقين بالسريانيّة بل للعرب والأكراد والأتراك، تحت سلالاتٍ حاكمةٍ مختلفةٍ لمدّة تقرب من ٤٠٠ عام، انتهاءً بالإمبراطوريّة العثمانيّة التي احتلّت المنطقةَ وضمَّتها إليها عام ١٥١٦.

ولقد كان للحروب المستمرّة بين البيزنطيّين والفرس التي امتدّت طوال القرنين السادس والسابع أثرٌ كبيرٌ على المسيحيّين الذين كانوا ساكنين على طرفَيْ الحدود، إذ وجدوا أنفسهم تحت رحمة حكّامٍ ذوي مصالح متباينة وعدائيّة. وجاء الاحتلالُ العربيّ في القرن السابع ليوحِّدَ الحكم على جانبَيْ تلك الحدود. ومع ذلك بقيتِ الظروفُ الأمنيّة للمنطقة رهنَ نزاعاتِ الحكّامِ المسلمين المحلّيّين على مدى الخلافتين الأمويّة والعبّاسيّة. وقد أعقب ذلك أنّ منطقةَ شمال ما بين النهرين كافّةً أصبحتْ تحت حكمٍ قبليٍّ فوضويٍّ وأصبح مسيحيّو المنطقة خلاله تحت رحمةِ الحكّام القبليّين المحلّيّين وغدت كنائسُهم أهدافًا للغزو والتعدّي. وتروي التواريخُ السريانيّة لميخائيل السريانيّ (الكبير) (ت ١١٩٩م) وأبو الفرج ابن العبريّ (ت ١٢٨٦م) والرهاويّ المجهول (ت بعيد ١٢٣٤م) ما حلّ بمنطقة طور عبدين وما حولها من أحداث ومآسي عبر تلك العهود[٣٧]. ويوافينا القسّ أدّى في إضافته للتاريخ المدنيّ لابن العبريّ بما تمّ من أحداثٍ إلى أوائل القرن السادس عشر[٣٨]. وقد تمخّضتِ الظروفُ المأساويّة التي تعرّضت لها المنطقة إلى التحوّل المستمرّ نحو الدين الإسلاميّ. وتمثّل ذلك بالتحوّل الدينيّ لأهل منطقة المحلّميّة الواقعة في الجزء الجنوبيّ من طور عبدين. فقد أدّى التعسّف الدينيّ من قبل بعض آغوات الأكراد في الفترة من ١٥٨٣ إلى ١٦٠٩ إلى تحوّل ما بين ٦٠٠٠ إلى ٨٠٠٠ من مسيحيّي تلك المنطقة إلى الدين الإسلاميّ للتخلّص من الاعتداءات المستمرّة[٣٩].

٢-٤-٢ أوسلد پاري في طور عبدين

زار أوسلد پاري من الكلّيّة المجدليّة في أكسفورد "الشرق" لمدّة ستّة أشهر في ١٨٩٢ موفدًا من قبل الجمعيّة الثقافيّة للبطريركيّة السريانيّة لدراسة أوضاع المدارس الابتدائيّة التي أنشأتها تلك البطريركيّة بعونٍ من إنكلترا، ولتعزيز تلك المساعدة المدرسيّة. كانت تلك الجمعيّة قد تشكّلتْ لإدارة المساعدة الثقافيّة الواردة للكنيسة "السريانيّة القديمة" على أثر زيارة البطريرك بطرس الثالث للندن في ١٨٧٤-١٨٧٥. وتمثّل زيارة پاري، وكونها قد تمّتْ بعد مرور خمسين عامًا على زيارة ساوثكيت الثانية للمنطقة، تحديثًا للمعلومات عن بلاد السريان في قرنٍ شهدَ الكثير من التغيّرات في هذه المنطقة وفي سواها من أرجاء الإمبراطوريّة العثمانيّة. وعلى أثر زيارته هذه، كتب پاري كتابًا أوردَ فيه معلومات متعمّقة عن المنطقة وسكّانها[٤٠]. والخارطة رقم (٣) لمنطقة طور عبدين التي تظهر هنا، مستلّة من كتاب پاري، الذي بدوره استلّها ممّا نشره أندرس المبشّر الأمريكيّ في ماردين.

ابتدأتْ رحلةُ پاري للمنطقة بوصوله إلى الإسكندرون، بالقرب من حلب ومن هناك رحل إلى أورفا ثمّ إلى كلّ من مدينة ديار بكر وماردين وإلى دير الزعفران، ومن ثمّ إلى الموصل مرورًا بتلّ حرّان ودارا ونصيبين وأزنور، واستكمل هذا الجزء من رحلته راجعًا إلى ماردين مرورًا بسيمل وفيشخابور وجلفا. ثمّ أعقب هذه الرحلة الطويلة بزيارة طويلة لطور عبدين، لم يقم بمثلِها غيره من الرحّالة. وقد ابتدأ رحلته في طور عبدين من معسرته ومنها إلى مديات، التي وصفها على النحو التالي:

> توجد ألوان متعدّدة في الشرق لكن ليس بالدرجة التي نجدها هنا حيث اللون الخمريّ الذي به تدبغ النساء ملابسهنّ والملابس الجميلة للصبيان والرجال، رجال حسنو المنظر، يختلفون كثيرًا عن الرجال الأكثر تمدّنًا في ماردين، لكن ليسوا أقل مضيافيّة. هم أكثر جرأة من أعوانهم الذين يزيدونهم تمدّنًا ويمتلكون المقدرة على أداءٍ أفضل[٤١].

هذا وغادر پاري مديات متّجهًا شمالًا إلى حسنكيف، الواقعة على سفح جبل حيث عبر نهر دجلة نحو شاطئه الشماليّ عبر سهل البشيريّة إلى دير مار قرياقوس. وفي طريق العودة إلى مديات، زار پاري دير الصليب، القريب من حسنكيف، حيث أراد رؤية إحدى المخطوطات التي يعلم بوجودها في ذلك الدير. وتشير ملاحظاته حول ما دار في تلك الكنيسة على درجة الاهتمام بالتراث الكنسيّ المتمثّل في المحافظة على المخطوطات وغيرها، حيث يقول:

> إنّ كلّ جهودي في التماس رؤية المخطوطة المذكورة لم تقنع القائمين على الكنيسة بإبرازها، حيث نفوا وجود أيّ كتب. وقد وجدتُ أنّه بنفيي لوجود أيّة رغبة لديّ لشراء أيّ من ممتلكات الكنيسة، كنتُ قادرًا على مشاهدة العديد من هذه الممتلكات، حيث أبدى هؤلاء وغيرهم امتعاضًا ممّا فعله عملاء المتاحف وغيرهم من إغراء القائمين على الكنائس لبيع التراث الذي كان بحوزتهم، فضلاً عن اللعنة الشديدة التي فرضها البطريرك على كلّ من تخوّله نفسه بيعَ ممتلكات الكنيسة السريانيّة[٤٢].

هذا وسيرد المزيد من ملاحظات ومشاهدات پاري لاحقًا.

٢-٤-٣ أفرام برصوم في طور عبدين

رصد أفرام برصوم (البطريرك لاحقًا) من خلال سفره واستكشافه لمختلف مناطق طور عبدين عند بداية القرن العشرين، وجود ١١٨ مدينة وقرية لا زالت مسكونة، وفيها ٢٣ كنيسة كبيرة و١٠ كنائس صغيرة. ومن بين الكنائس الكبيرة التي زارها كانت كاتدرائية حاح، كنيسة مار أداي في قرية اشتاركو، كنيسة مار سوبو وكنيسة مار جرجيس الكبيرة في قرية عربيّو وكنيسة مار اسطيفانوس في كفيات (كفربي)، بالإضافة إلى كنائس أخرى عديدة[٤٣].

وقد زار برصوم ٢٥ ديرًا في هذه المنطقة ووصفَ ثمانية منها بأنّها كبيرة، وهي دير مار گبرئيل، دير الصليب في بيت إيل، دير والدة الله الكبير في حاح، دير مار

يعقوب الناسك في قرية صلح، دير مار أبراهام (ابراهيم) الكشكري في بيت گوگل، دير مار أوگين، دير مار ملكي القلزمي ودير مار أبروهوم بالقرب من مديات[٤٤].

أمّا دير مار گبرئيل، الذي يُعرف تاريخيًّا بدير قرتمين وكذلك بدير العمر (اختصارًا بدير العمر لشمعون القرتميني) فيقع إلى الجنوب الشرقيّ من مديات، وإلى الشرق من أنقاض مدينة باسبرينة التاريخيّة. ولهذا الدير ماضٍ مُشرق ومأساويّ في نفس الوقت يرجع إلى عام ٣٩٧م والى مؤسِّسَيه شموئيل (صموئيل) المشتي وتلميذه شمعون القرتميني، وقد تمّ إعماره على يد مار گبرئيل بالمساعدة التي وردته من الإمبراطور أنستاس (٤٩١–٥١٨)، وكان حينذاك يأوي ٣٠٠ راهبٍ، وأصبح يُعْرف باسم دير مار گبرئيل[٤٥].

٢–٤–٤ تحت رحمة الحكّام الأكراد

يتّصف تاريخ المنطقة في معظم العهد العثمانيّ وما قبله بالمآسي الناتجة عن الأوبئة، خاصّة الطاعون، أو بالعدوان الذي كان يقوم به الحكّام الأكراد البختيّون منذ بدء حكمهم بحدود سنة ١٣٠٠ من قبل الأمير عبد العزيز. وقد استمرّ حكمهم العدوانيّ لغاية سنة ١٨٥٥، حين انتهى بحكم عزّ الدين شير الرابع ومسور بيك الثاني ابنَيْ سيف الدين بك الثاني اللّذين أُلقي القبض عليهما وسيقا إلى إستانبول وبذلك استعادت السلطة العثمانيّة السيطرة على المنطقة. ولم يترك هؤلاء الحكّام المحلّيّون في المنطقة سوى الدمار. وكان من أسوئهم الشريف الثاني (١٥٠٥–١٥١٣) وشمس الدين (١٧١١– ١٧١٤)، وسيّئ الصيت بدرخان (١٨٣٣–١٨٤٦)، وعز الدين شير وأخوه مسعود (١٨٥٥)[٤٦]. وبينما كان الآثوريون الهدف الرئيسيّ لعدوان بدرخان[٤٧]، فقد كان السريان الأرثوذكس غير المسلَّحين أهدافًا سهلة لعدوانه ولعدوان الأمراء الأكراد الآخرين الذين امتدّت سيطرتُهم على مدى المناطق الجبليّة شمالَ ما بين النهرين.

وممّا يستوجب الذكر هنا أنّه عند عبور ساوثكيت، الرحّالة المارّ ذكره، في تلك المنطقة من ماردين عائدًا إلى إستانبول، وصل قرية كابي كوي وهي قرية سريانيّة كبيرة تقع على نهر دجلة، وقد لجأ إليها المفريان عبد الأحد الطورعبدينيّ هربًا من بدرخان[٤٨] الذي كان يقصد قتله بسبب شكوى سبق أن قدّمها المفريان إلى حاكم ديار بكر عن أعمال التخريب التي كان يجريها بدرخان. وقد كان المفريان غائبًا مدّةَ عامين عن مقرّه في دير مار گبرئيل. وكان ذلك الدير هدفًا للعدوان وغدا خاليًا. ويعبِّر ساوثيكت عن حزنه الشديد للأخبار اللاحقة حول مقتل المفريان قائلاً:

> يحزنني أن أضيف بأنّه قد لقي مؤخّرًا مصرعه بأمرٍ من الأمير الكرديّ. وكان قد طلب البك (الحاكم) حضوره، وفي طريقه واجهته مجموعة مسلحة من عشرة أفراد من الأكراد، كان أحدهم ذا قرابة للأمير بدرخان، وقد رماه في الحال وفتح صدره وأخرج قلبه الذي أخذوه معهم إلى الأمير ربّما دليلًا على وفاته. ولكي يخفي جريمته قام هذا الرجل السيّئ الصيت باتّهام السريان أنفسهم بمقتله، وعلى هذا الأساس طالب القرية السريانيّة القريبة من موقع الهجوم بجزاء قدره ١٥٠٠٠ بياستر (ما يقرب من ٦٠٠ دولار) على اعتبار أنّهم اغتالوا مطرانهم[٤٩].

الوثائق السريانيّة استُعمِلَتْ كحشوٍ للبنادق

يذكر ساوثكيت ما شاهده خلال زيارته مكتبة دير الزعفران المشهورة:

> لقد سمعتُ الكثير عنها وكنت أتوقّع موقعًا غنيًّا بالوثائق السريانيّة. وكانت دهشتي عندما وجدتُها تحوي على ما لا يزيد عن خمسين كتابًا مجمّعةً فوق بعضها على رفّ في غرفة مظلمة مغطّاة بالتراب. وكان أكثر الكتب بالعربيّة مكتوبة بحروف سريانيّة وقد قاسى معظمُها من الإهمال والفئران وأعلمني المطران الذي اصطحَبَني إلى المكتبة بأنّ الأكراد كانوا قد أتلفوا البقيّة الباقية من الكتب عند احتلالهم للدير حيث استعملوها كحشوٍ للبنادق أو كوقودٍ للطبخ ولأغراضٍ مماثلة[٥٠].

ويشير ساوثكيت، في ملاحظاته حول معاناة المنطقة من العدوان الذي لقيتْهُ على يد الحكّام الأكراد المحلّيّين، إلى ما يلي:

> إنّ دير الزعفران قد تمّ احتلاله مرّتين من قبل الأكراد، بقي في أحدها تحت سيطرتهم مدّةَ أربعين عامًا وفي المرّة الأخرى مدّةَ عشرة أعوام. وكان قبل خمس سنوات فقط حين تمّ إنقاذه خلال الاحتلال الثاني. وعندما كان تحت سيطرتهم تدهور وضعُه كثيرًا، وعندما تمّت استعادتُه، تمّ إجراء بعض الإصلاحات عليه فأصبح أفضل قليلًا من حالة الخراب[٥١].

٢-٤-٥ طور عبدين بطريركيّة مستقلّة

عندما كان إسماعيل بطريركًا في سنة ١٣٦٤، انشقّت طور عبدين عن الكرسيّ الرسوليّ الأنطاكيّ الذي كان دير الزعفران مركزه. وقد حدث ذلك نتيجة سوءِ فهمٍ شخصيّ بين البطريرك إسماعيل وباسيليوس سابا، أسقف صلح، سببه طرف ثالث مسيء. وتشير المصادر التاريخيّة إلى أنّ الموقف التعسّفيّ للبطريرك إسماعيل وسوء إدارته أثارا غضب أساقفة طور عبدين وامتعاضهم، ممّا دفعهم إلى إعلان طور عبدين بطريركيّة منفصلة وانتخاب باسيليوس سابا أوّل بطريرك لها ومقرّه دير مار يعقوب بصلح. واحتفظ سابا بمركزه لحين وفاته في ١٣٨٩. وأعقبه انتخاب بطريرك اقترن اسمه باللقب إغناطيوس، كما كان الحال بالنسبة للبطريرك الأنطاكيّ في دير الزعفران. وقد استمرّ هذا الانفصال مدّة ٤٧٥ سنة مُنح البعضُ خلالها ألقابًا مبالغ في مكانتها كلقب مفريان. وقد حصلتْ خلال تلك الفترة خمس محاولات لإعادة الوحدة مع دير الزعفران باءت جميعها بالفشل، عدا تلك التي قام بها البطريرك الياس الثاني ونجح من خلالها في إنهاء ذلك الانفصال وذلك عام ١٨٣٩. وبغضّ النظر عن أسباب حدوث هذا الانفصال، فإنّ استمراره لهذه الفترة الطويلة هو دليل واضح على حالة التأخّر في هذه الكنيسة على مرّ هذه الفترة الطويلة[٥٢].

٢-٥ الإحصاءات السكّانيّة العثمانيّة

قدّم أميرالله أوكندوز مؤخّرًا دراسةً متعمّقةً حول المسيحيّين الناطقين بالسريانيّة في ديار بكر خلال الجزء الأخير من القرن التاسع عشر[٥٣]، استند فيها إلى الإحصاءات الرسميّة (سالنميس)[٥٤]. وشملتْ هذه الدراسة الوضعَ الاجتماعيّ والثقافيّ والاقتصاديّ والسياسيّ للمجتمع الناطق بالسريانيّة المكوَّن من السريان الأرثوذكس والسريان الكاثوليك والكلدان وأبناء كنيسة المشرق في مدينة ديار بكر. ومع التحفّظ حول مدى دقّة أو مصداقيّة هذه الإحصائيّات فمن المفيد إدراجُها وذلك لغياب بديل أفضل. وتشير إحصاءات عام ١٨٧٠ و١٨٧١ لهذه المدينة إلى وجود ١٤٣٤ سريانيًّا أرثوذكسيًّا و٩٧٦ كلدانيًّا و١٧٤ سريانيًّا كاثوليكيًّا ساكنين في تلك المدينة. كما تشير تلك الإحصاءات إلى أنّ الأرمن الأرثوذكس كانوا الأغلبيّة من بين غير المسلمين في المدينة، تلاهم الكاثوليك عمومًا (الأرمن الكاثوليك والسريان الكاثوليك والكلدان واليونان الكاثوليك)، علمًا أنّه إذا ما اتُّخذت كلّ فئة كنائسيّة بشكل منفصلٍ فإنّ السريان الأرثوذكس كانوا يمثّلون ثاني أكبر مجموعةٍ من بين غير المسلمين، في المدينة. وكانت هناك أعدادٌ صغيرة من البروتستانت واليهود[٥٥].

ويشير الإحصاء العامّ لسكّان مدينة ديار بكر للعام ١٩٠١-١٩٠٢ والذي ميّز بين المجموعات الدينيّة لكن لم يميّز بين السكّان القاطنين في السناجق المختلفة لديار بكر، إلى أنّ عدد السكّان الكلّيّ بلغ ٣٩٨,٧٨٥ نسمة وشكّل غير المسلمين نحو ٢٠% منهم. كما بلغ التعداد الكلّيّ لمدينة ديار بكر ١٦١,٢٣٧ نسمةً وشكّل غير المسلمين نحو ٢٥% منهم. وبلغ تعداد الأرمن الأرثوذكس ٢٦,٧٨٤ نسمةً والسريان الأرثوذكس ٤٦,٢٣٧ نسمة.

وممّا تشير إليه الإحصاءات بين سنتي ١٨٧٠ و١٩٠١ أنّ السريان الأرثوذكس كانوا يشكّلون أكبر نسبةٍ من مسيحيّي مدينة ديار بكر بعد الأرمن. على أيّة حال، فإنّ دقّة ومصداقيّة هذه الأرقام تبقى موضوع تكهّن[٥٦].

أمّا عن عدد المدارس المسيحيّة فتشير الإحصاءات المعارفيّة العامّة للولاية للأعوام ١٨٩٨ و١٨٩٩ و١٩٠١، إلى وجود خمس مدارس مسيحيّة في مدينة ديار بكر: مدرسة للمبشّرين الكبّوشيّين، مدرسة للأرمن، مدرسة للسريان الأرثوذكس، ومدرسة للكلدان وأخرى للبروتستانت[٥٧]. وقد أشارت تلك الإحصاءات إلى انخفاض عدد الطلبة خلال تلك الفترة عن الفترات السابقة ممّا يُعزى إلى تأثير العنف الذي مارسه الأكراد ضدّ المسيحيّين في المدينة خلال عام ١٨٩٥ والنصف الأوّل من عام ١٨٩٦.

٦-٢ التنوّع اللغويّ

إذا ما أجرينا مسحًا مبسّطًا للّغات واللّهجات التي نطقتْ بها المجتمعاتُ السريانيّة الأرثوذكسيّة في الشرق الأوسط في القرن التاسع عشر لوجدنا أنّ لغة الساكنين من هذه المجتمعات في كلّ من ماردين وبنيبيل وقلعة مرة ومعسرته وقلّث وإسفس وآزخ كانت العربيّة، بينما كانت لغة الساكنين في كلّ من ديار بكر وخربوت واحدة أو أكثر من اللغات العربيّة أو التركيّة أو الأرمنيّة، بينما كان غالبيّة سكّان أورفا يتكلّمون التركيّة مع الأرمنيّة. أمّا الغالبيّة العظمى في منطقة طور عبدين، ومديات أكبر مدنها، فكانت تتكلّم الطورانيّة، وهي إحدى اللهجات الآراميّة. وبالإضافة إلى مديات، فقد شملت المدن والقرى التي اتّخذت من الطورانية لهجةً لها كلّ من حاح وعين ورد وكفرو وكفرزي وأنحل ومور بوبو وحبسوس وملحتو وبوتي وأنحل ومزيزح. أمّا في كربوران وغيرها من المناطق الشرقيّة من طور عبدين وكذلك تلك الواقعة شرقَ دجلة

كالبشيريّة والقرى المحيطة بدير مار قرياقوس، فقد كانت الكرديّة هي اللغة الرئيسيّة بالإضافة إلى إحدى اللّغات الأخرى المارّ ذكرها[٥٨]. ولمزيد من المعلومات حول التوزيع اللغويّ، أُنظر الجدول (٣) في الملحق أ٦-٦. أمّا في سوريا، فكانت العربيّة هي اللغة المتداولة، وكذلك كان الأمر بالنسبة إلى العراق، عدا برطلّة وبخديدا حيث كانت السورث وهي لهجة آراميّة محلّيّة هي اللهجة المتداولة، بالإضافة إلى العربيّة في كثير من الأحيان. أمّا بالنسبة إلى اللّغة التي كانت مستعملة في المراسلات، فانظر الجزء القادم.

٢-٧ الشعب السريانيّ الأرثوذكسيّ يخاطب بطريركه

٢-٧-١ مقدّمة

يظهر ممّا تقدّم في العرض السابق في هذا الفصل أنّ المؤشّرات التاريخيّة للكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة في القرن التاسع عشر قد وردت في غالبيّتها من ملاحظات ودراسات المستشرقين من رحّالة ومبشّرين كنسيّين غربيّين وممثّلي البعثات الدبلوماسيّة. وإنّ الافتقار إلى جوٍّ آمنٍ للتنقّل والسكن قد خلقَ صعوباتٍ أمام القيام بدراسات متعمّقة، خاصّةً في المناطق النائية عن مراكز المدن الكبيرة، مثل قرى وأديرة طور عبدين. يُضاف إلى ذلك، أنّ التقارير الصادرة عن المبشّرين كثيرًا ما تضمّنت تحيّزًا يخدم أهداف هؤلاء المبشّرين. وبالرغم من هذه الملاحظات، يتوجّب الاعتراف بجهود هؤلاء جميعًا نحو محاولة سدّ نقص عميق في التعرّف على مجرى الأحداث في تلك البقاع. أمّا من جانب الكنيسة نفسها، فبالنظر لحالة الضعف الثقافيّ الذي كان سائدًا بين الكادر الكهنوتيّ والشعب، فلم يرد من هذه المصادر ما يستحقّ البحث هنا. ويُستثنى من ذلك الجهود الفريدة والمثمرة التي قام بها أيّوب (أفرام) برصوم (البطريرك أفرام الأوّل برصوم لاحقًا) من سنة ١٩٠٥ لغاية ١٩١٣، عندما كان راهبًا

شابًّا في دير الزعفران (انظر الفصلين الخامس والسادس) وقد اختصّت تلك الجهود بالأوضاع التاريخيّة السابقة لفترة الدراسة الحاليّة.

على أنّ البحث في الأرشيف البطريركيّ في كلّ من دير الزعفران وكنيسة الأربعين شهيدًا في ماردين فتح بابًا على كنز من المعلومات التي دارت حول حياة المجتمعات السريانيّة الأرثوذكسيّة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر والسنين الأولى من القرن العشرين، ممّا يمهّد الطريق أمام دراسات اجتماعيّة متعمّقة قد تُجرى مستقبلاً لتلك الفترة. وحيث إنّ معظم السريان الأرثوذكس، شأنهم في ذلك شأن المسيحيّين الآخرين في تركيا، كانوا قد اضطرّوا إلى ترك بلاد الآباء والأجداد فإنّ للأرشيف المذكور قيمةً فريدةً للتواصل مع الماضي، وهو تواصلٌ لم يكن على الأرجح قد أمكن تحقيقُه من خلال ذكريات هؤلاء الذين نجوا من مجازر أوائل القرن العشرين ولأسباب عديدة، من ضمنها شعورهم بالحاجة إلى نسيان الماضي الأليم.

لقد احتوى هذا الأرشيف[٥٩] الثمين على رسائل، كتب معظمها خلال النصف الثاني للقرن التاسع عشر ووردت من شتّى المصادر التي شملت الإكليروس (مطارنة وقسس ورهبان)، الإداريّين المدنيّين الكنسيّين، أقطاب المجتمع، عموم الشعب، أفرادًا وجماعات، أفرادًا وكهنة من كنائس أخرى، أفرادًا وجهات إسلاميّة، الدوائر الحكوميّة، الجهات الأجنبيّة وأخيرًا وليس آخرًا من الباب العالي. كما شمل هذا الأرشيف رسائل ومنشورات أصدرها بعض البطاركة. وكان أقدم تلك الرسائل من زمن البطريرك الياس الثاني (١٨٣٨–١٨٤٧) حيث اشتملت على رسالة بالعربيّة أرسلها البطريرك المذكور لجهة كهنوتيّة أجنبيّة في ١٨٤١[٦٠] (انظر الجزء٢–١٠) ومنشورين بطريركيّين، أحدهما بالسريانيّة مؤرَّخ في ١٥ أيار١٨٤٥[٦١] والآخر بالكرشونيّ العربيّ مؤرّخ في تشرين الأوّل ١٨٤٦[٦٢].

٢-٧-٢ تحليل لمحتوى الرسائل إلى البطريرك

أ) المعطيات

بالنظر إلى اتّساع مدى الموضوعات التي تناولتها تلك الرسائل، فإنّ دراسة الحالة الاجتماعيّة بشكل مفصّل يتطلّب جهدَ فرقٍ دراسيّة متعدّدة. أمّا هدف الدراسة الحاليّة التي أُدرجت نتائجُها هنا، فقد كان الحصول على فكرة عامّة لحال الكنيسة وأبرشيّاتها وعلاقة الشعب بالكادر الكهنوتيّ فضلًا عن تقصّي الحالة الأمنيّة والوضع الاقتصاديّ لمجتمعات الكنيسة خاصّة في بلاد الأناضول. ولغرض تلبية أهداف الدراسة باتّساعها، فقد تمّ تحليل ما يقرب من ٥٧٠٠ رسالة مرسلة إلى البطريرك كما وردت في أرشيف دير الزعفران وماردين. وقد اعتمدت الدراسة على المعطيات التالية: الفترة الزمنيّة، هويّة المرسِل، موضوع الرسالة ولغة المخاطبة. ولتحقيق أهداف الدراسة، تمّت صياغة استمارةٍ خاصّة احتوتْ على ثلاثة وعشرينَ بابًا لتشمل أدراجًا لمختلف جوانب الحياة وتحدّياتها[٦٣].

ب) الفترة الزمنيّة

لم يتمّ الأخذ بتاريخ الرسائل على وجه التحديد عند تحليل هذه الرسائل وذلك لسببين: الأوّل لأنّ العديد من الرسائل لم تحمل تواريخ واضحة والثاني أنّ التحليل بموجب السنين والأشهر يتطلّب جهدًا هو خارج نطاق أهداف الدراسة. وعوضًا عن ذلك، تمّ اعتماد زمن فترة جلوس البطاركة ذوي العلاقة كدلالة على التاريخ وعلى النحو التالي: البطريرك الياس الثاني (١٨٣٨–١٨٤٧)، البطريرك يعقوب الثاني (١٨٤٧–١٨٧١)، البطريرك بطرس الثالث (١٨٧٢–١٨٩٤)، البطريرك عبدالمسيح الثاني (١٨٩٥–١٩٠٣)، البطريرك عبدالله الثاني (١٩٠٦–١٩١٥).

والجدير بالذكر أنّه كان هناك نوعان من التواريخ التي كانت متداولة في الأوساط الكنسيّة لغاية عام ١٨٤٠. وهما اليولياني للمراسلات الداخليّة والهجريّ للمراسلات مع

الجهات الحكوميّة. أمّا ابتداءً من عام ١٨٤٠، فقد دخل النظام الروميّ في مراسلات الدولة وفقًا للإصلاحات التي دخلت في فترة التنظيمات[٦٤]. على أنّه لم يكن هناك التزام دقيق بهذا النظام الجديد في الوثائق التي تمّت دراستُها وبقي النظام اليولياني سائدًا، بالإضافة إلى النظام الروميّ المستحدث آنذاك.

ت) الموقع الجغرافيّ ولغة المخاطبة

برزتْ صعوباتٌ عند التعرّف على الموقع الجغرافيّ نظرًا لإهمال ذكرها في العديد من الرسائل، ربّما في بعض الأحيان على اعتبار أنّ المرسل كان معروفًا لدى البطريرك، كما أنّه في حالاتٍ عديدةٍ كان المصدرُ قريةً صغيرةً أو قرية غيّرت الحكومات التركيّة لاحقًا اسمها ضمن حركة التتريك التي اتّبعتها بعد الحرب العالميّة الأولى. ومع ذلك، فإنّه غالبًا ما أمكن تحديد الموقع الجغرافيّ من تكرار رسائل المرسِل، خاصّةً من الكهنة ومن أقطاب المجتمع.

أمّا بما يخصّ لغة المخاطبة، فقد وردتْ معظمُ الرسائل مكتوبةً بالكرشونيّ العربيّ (لغة عربيّة بحروف سريانيّة) أو بالعربيّة[٦٥]. وكانت قلّة من الرسائل مكتوبة باللغة التركيّة وأقلّ منها بالسريانيّة. وكانت معظم الرسائل التي وردتْ باللّغة التركيّة مكتوبةً بالعثمانيّ التركيّ (حرف عربيّ) وقلّة منها بالحرف السريانيّ (كرشونيّ تركيّ). كما كانت هناك أعدادٌ قليلة من الرسائل مدوّنة بالإنجليزيّة، أغلبها من الهند، وعدد ضئيل بالأرمنيّة. وكانت معظم المراسلات المتداولة مع فرع الكنيسة في الهند بالسريانيّة، بينما كانت تلك مع الجهات الرسميّة العثمانيّة بالتركيّ العثمانيّ. وكانت معظم الرسائل من المجتمعات السريانيّة الأرثوذكسيّة في سوريا وفي العراق بالعربيّة مدوّنة بحرف عربيّ أو بالكرشونيّ. أمّا الرسائل التي كان مصدرُها ولايات الأناضول فقد كانت بالطورانيّ أو العربيّ أو التركيّ وقليل منها بالكرديّ.

ومن الملاحظ أنّ أكثر من نصف هذه الرسائل كانت بالكرشونيّ العربيّ، وأنّ معظمَها كان واردًا من طور عبدين حيث الطورانيّة كانت اللهجة المتداولة. ويبدو أنّ اختيار اللغة العربيّة كان منسجمًا مع مكانتها كلغة ثقافة لدى المجتمع الإسلاميّ الذي كان يسود الإمبراطوريّة العثمانيّة. كما يبدو من محادثات أجراها المؤلِّف مع عدد من الأفراد القدامى القادمين من تلك الأرجاء إلى شمال أمريكا، أنّهم يظنّون أنّ آباءهم وأجدادهم كانوا على الأرجح قد اعتبروا العربيّة هي لغة التميّز المجتمعيّ. أمّا عن سبب استخدام الحروف السريانيّة، فكان على الأرجح للاعتقاد السائد آنذاك، وربما لا زال قائمًا، بأنها حروف لغةٍ مقدّسة. وربّما كان هناك عامل آخرٌ وهو أنّ الكتابة بالحروف السريانيّة توفّر نوعًا من السرّيّة والخصوصيّة للمراسلات، وقد كان ذلك واضحًا من بعض المراسلات من الكهنة حيث تتحوّل لغة المخاطبة من الكرشونيّ إلى السريانيّة عند بحث موضوعٍ ذي حساسيّة، ثمّ يعود الكاتب للمخاطبة بالكرشونيّ.

ث) المواضيع التي تناولتها الرسائل

تناولتِ الرسائلُ موضوعات شتّى منها إداريّة كانت واردة من الكهنة والمسؤولين الإداريّين في الكنائس، ومنها شخصيّة من أفرادٍ وجماعات. ودارت أغلبيّةُ الرسائل القادمة من الأناضول حول الأحوال الأمنيّة وتعدّيات الأكراد، كما تطرّق العديد من الرسائل حول ضعف الحالة المادّيّة إلى الحدّ الذي دفع الكثيرين إلى التحوّل إلى الكثلكة أو إلى البروتستانتيّة سعيًا وراء الحوافز المادّيّة التي رافقتْ معظم هذه التحوّلات. واشتمل العديدُ من الرسائل على شكاوى حول الإدارات الكهنوتيّة غير المؤهّلة أو غير المتجاوبة مع الأوضاع المتردّية في العديد من المدن والقرى، فضلاً عن رسائل دارت حول أمورٍ عائليّة وشخصيّة. كما دارت بعض الرسائل حول خصوماتٍ مع الأرمن في المجتمعات المزدوجة وحول ملكيّة الكنائس التي كانت تُستعمل من قبل الجماعتين.

أمّا الرسائل من العراق فقد كانت قليلة ودارتْ بشكلٍ يكاد يكون كاملًا حول النزاعات مع السريان الكاثوليك بصددِ ملكيّة الكنائس، إذ عبّرتْ معظمُ تلك الرسائل عن الشعور باليأسِ عند التعامل مع الجانب الكاثوليكيّ الأقوى الذي كان يحصل على الدعم الفرنسيّ. وكانت هناك رسائل أكثر عددًا من سوريا، يتطرّق معظمُها إلى النزاع مع الجانب الكاثوليكيّ بشأن استيلائها على الكنائس والأديرة منها دير مار موسى في صدد ودير مار اليان في النبك.

وقد أشار تحليلُ الرسائل إلى أنّ طبيعةَ المشاكل التي عبّرتْ عنها تلك الرسائل لم تتغيّر على مدى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كما هو موضّح في الأشكال ١–٣. ومن الملاحظاتِ المهمّة عن هذه الرسائل أنّ النسبة الأعلى منها وردتْ من أفرادٍ عاديّين[٦٦] أو من مجموعاتٍ من الأفراد[٦٧] وكانت تدورُ حول مختلفِ النواحي: الاجتماعيّة والاقتصاديّة والشخصيّة فضلًا عن أمورٍ تتعلّق بالإدارة الكنسيّة.

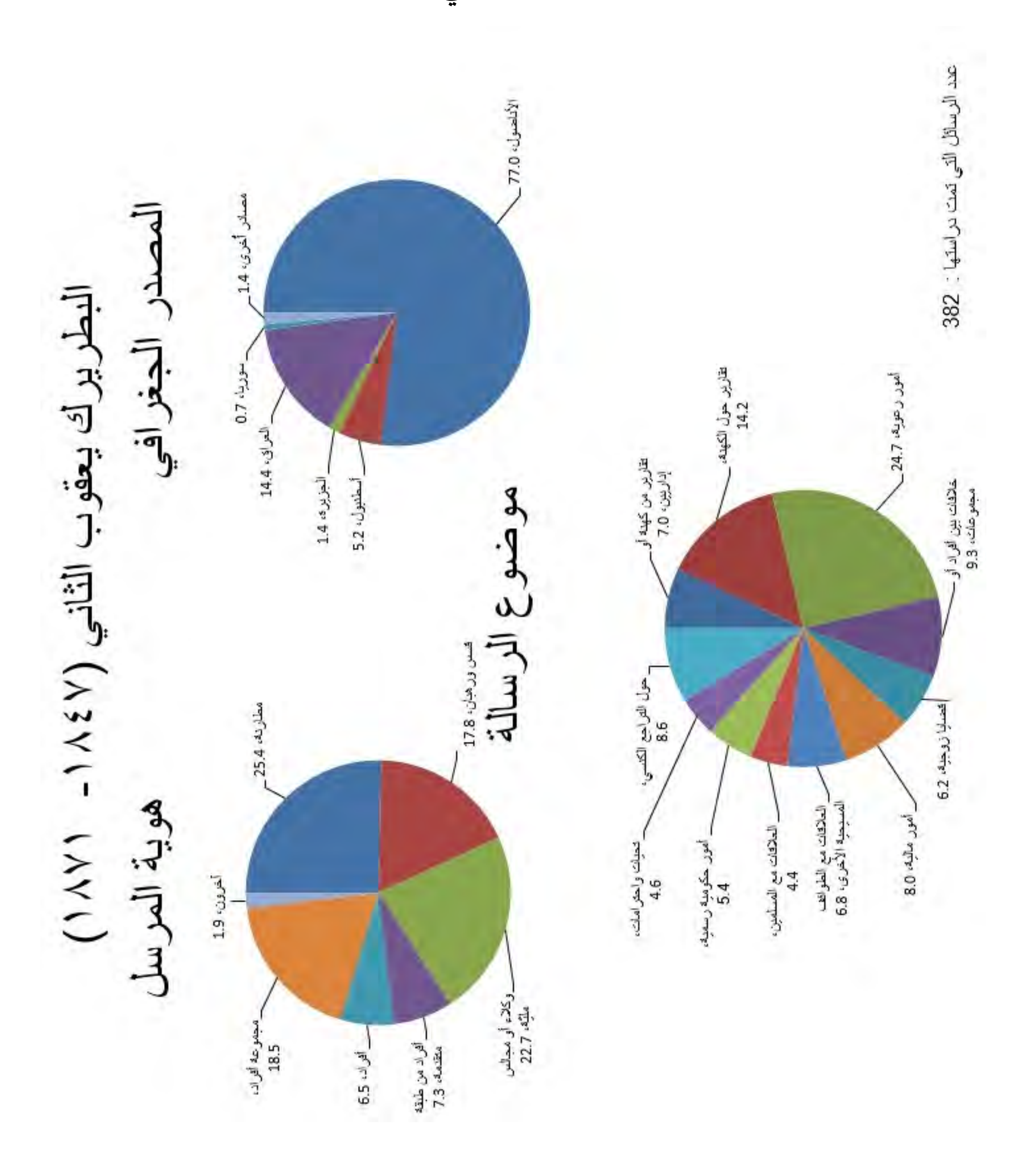
تشيرُ مجملُ الرسائل وبشكلٍ واضحٍ إلى سهولةِ مخاطبةِ الأفرادِ العاديّين للبطريرك مباشرةً وحيازةِ اهتمامِه. كما تشيرُ في الوقت ذاته إلى الاحترام الشديد الذي كان هؤلاء الأفراد والجماعات يشعرون به تجاه البطريرك والنظرة إليه ليس فقط كأعلى سلطةٍ كهنوتيّةٍ بل كأبٍ يحميهم من الشرور[٦٨]. وقد عكستْ هذه النظرةُ إلى البطريرك والتي تمثّلتْ في أفضل شكلٍ لها في الرسائل المرسلة إلى البطريرك بطرس الثالث، المردود الإيجابيّ للنظام الاجتماعيّ المتمثّل بنظام الملّة في العهد العثمانيّ الذي عهد بأمور غير المسلمين إلى رؤساء الملّة. كما أنّ هذه الصفة المتميّزة والتي انعكستْ في كافّة الرسائل كانت شاهدًا للثقة والطمأنينة اللتين شعر بهما الشعب في شخص البطريرك وثقتهم بمقدرته على مجابهة المشاكل بما استطاع من قوّة وتأثير. وحيث إنّ معظم الرسائل كانت تدور حول العلاقات مع الأقوام المسلمة المجاورة، فضلاً عن العلاقات مع المسيحيّين الآخرين ومع الباب العالي فإنّها، بمجملها، توفّر نظرة متعمّقة إلى

الظروف الاجتماعيّة والسياسيّة التي كانت سائدة آنذاك. وحيث إنّ تلك الرسائل لم يكن المقصود بها أن تكون جزءًا من تاريخ مدوّنٍ، فهي تتحلّى بالأمانة والعفويّة لكونها خاليةً من هدفٍ مسبقٍ أو مخطّطٍ له، وبسبب أعدادها الكبيرة والطبيعة المتواضعة والعاديّة التي اتّصفتْ بها فإنّها تُعتبر صادرةً من الطبقة العاديّة، طبقةِ الأكثريّة، في المجتمع بالمقارنة مع تلك في معظم الدراسات التقليديّة التي عادةً ما تكون الرسائلُ فيها واردةً من الطبقات المترفة من المجتمع. ولذلك فإنّ الرسائل موضوع البحث تمثّلُ مدخلاً ملائمًا لنظرةٍ أكثر واقعيّة وعمقًا عند دراسة تاريخ المجتمع.

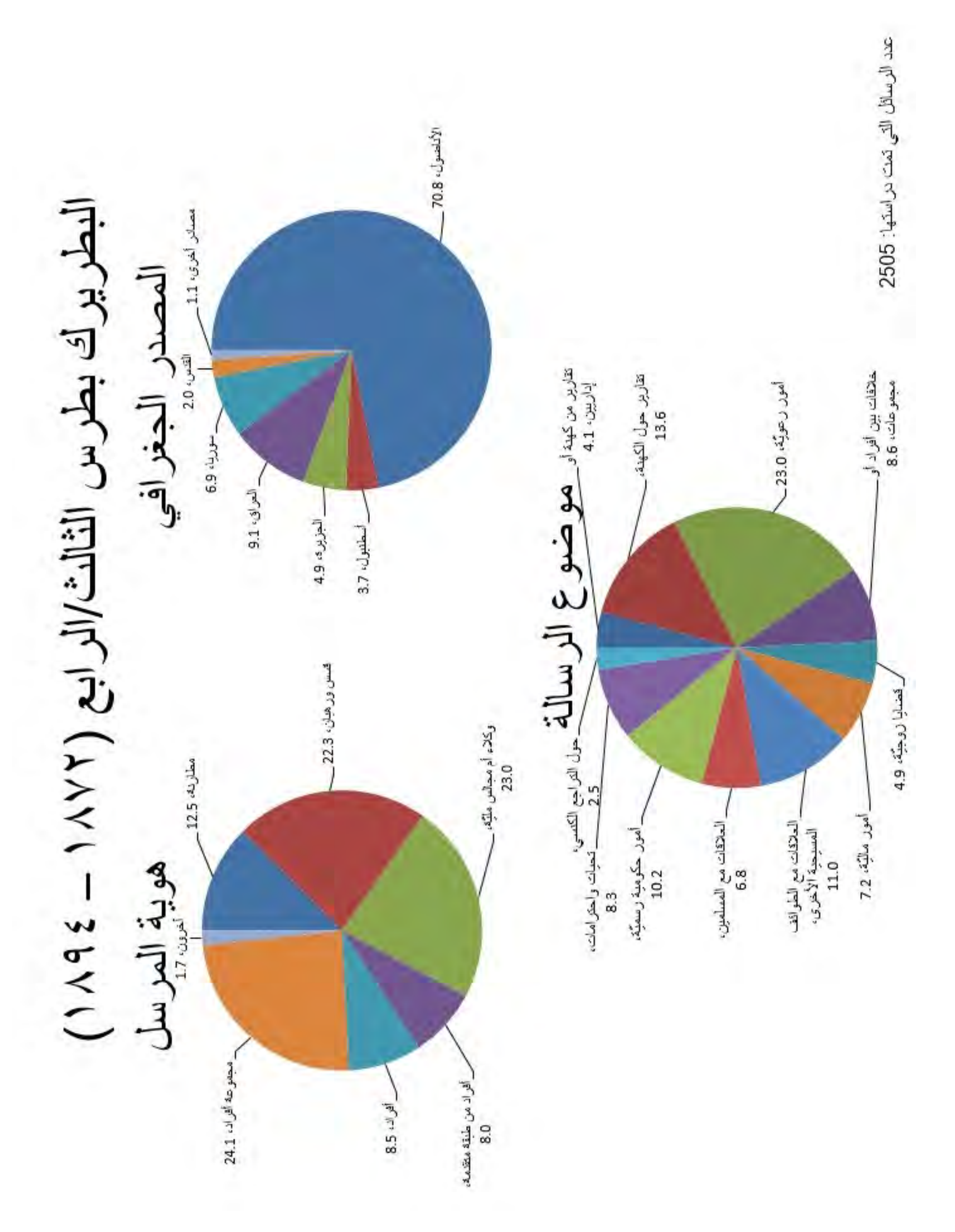
جـ) انخفاض عدد الرسائل بعد عام ١٨٩٥

استمرّ تقليد استلام الرسائل من الأفراد العاديّين الذي كان ساريًا بشكل خاصّ في فترة البطريرك بطرس، وفي الفترة الأولى لبطريركيّة عبدالمسيح الثاني من حزيران ١٨٩٥ ولغاية معظم عام ١٨٩٧. لكنّ هذه الظاهرة واجهت تغييرًا كبيرًا خلال السنوات اللاحقة فقد تدنّى عدد الرسائل من ٦٦٠ خلال عام ١٨٩٧ إلى ٢٣١ رسالة عام ١٨٩٨ وإلى ١٥٩ عام ١٨٩٩، وإلى ٨٦ عام ١٩٠١ وإلى مجرّد ٣٢ رسالة عام ١٩٠٤ عندما تمّت إزاحة هذا البطريرك من موقعه، الشكل (٤). وقد كان واضحًا من مضمون الرسائل التي كان عددها في تناقص مستمرّ أنّ كاتِبي الرسائل كانوا يستعينون بالبطريرك لمعالجة الأمور الأمنيّة المتأزّمة التي كانت تحيط بهم ابتداءً من خريف ١٨٩٥. فخلافًا للاعتقاد العامّ بأنّ المشاكل آنذاك انحصرتْ بالأشهر الأخيرة من تلك السنة، فإنّ الرسائل التي تمّت دراستُها كانت تشير إلى استمرار تعدّيات الأكراد خلال سنتَيْ ١٨٩٦ و١٨٩٧ (انظر أيضًا الفصل الرابع). وبالنظر لعدم مقدرة البطريرك على درءِ أخطار ونتائج هذه التعدّيات على أفراد شعبه، فَقَدَ الشعبُ حينئذٍ الثقةَ بالبطريرك إذ لم يجد فائدةً تُجنى من مخاطبته بشأنها. أمّا الأعداد الضئيلة من

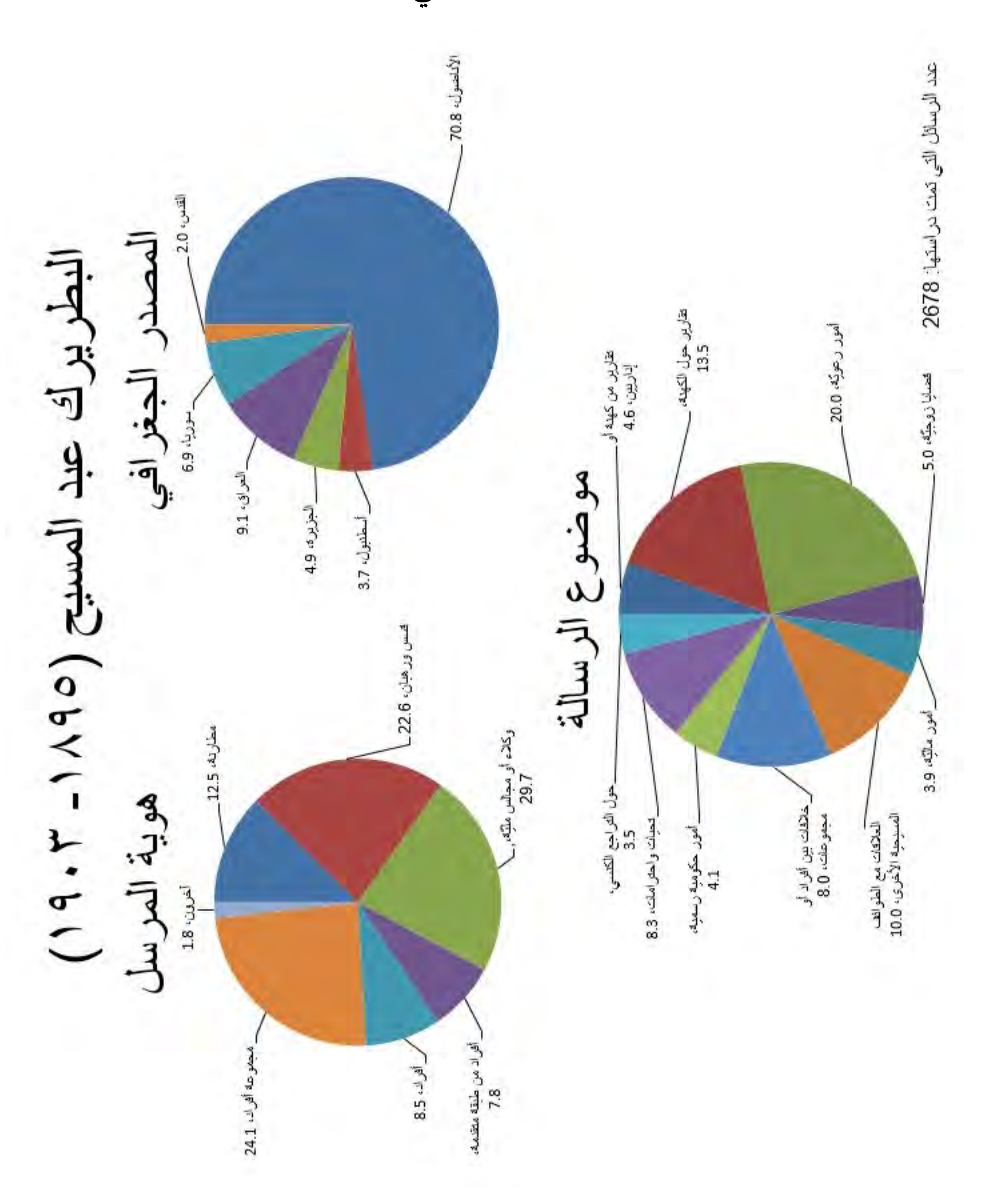
الرسائل التي أُرسِلَتْ إلى البطريرك عبدالله (١٩٠٦–١٩١٥) فقد كانت بسبب غيابه الطويل عن مقرّ البطريركيّة في دير الزعفران خلال أسفاره المطوّلة في بريطانيا والهند ومصر وبقائه المستمرّ في القدس بعدئذ (انظر الفصل الرابع). كما سنجد في الفصل الرابع، فإنّ الكنيسةَ السريانيّة الأرثوذكسيّة كانت خلال الفترة المتأخّرة لبطريركيّة عبدالمسيح وعلى مدى بطريركيّة عبدالله قد عانتْ من أدنى حالٍ لها على مرّ عدّة قرونٍ، وكان من الطبيعيّ أن ينعكس ذلك على مصداقيّة المخاطبة بين الشعب والبطريرك.



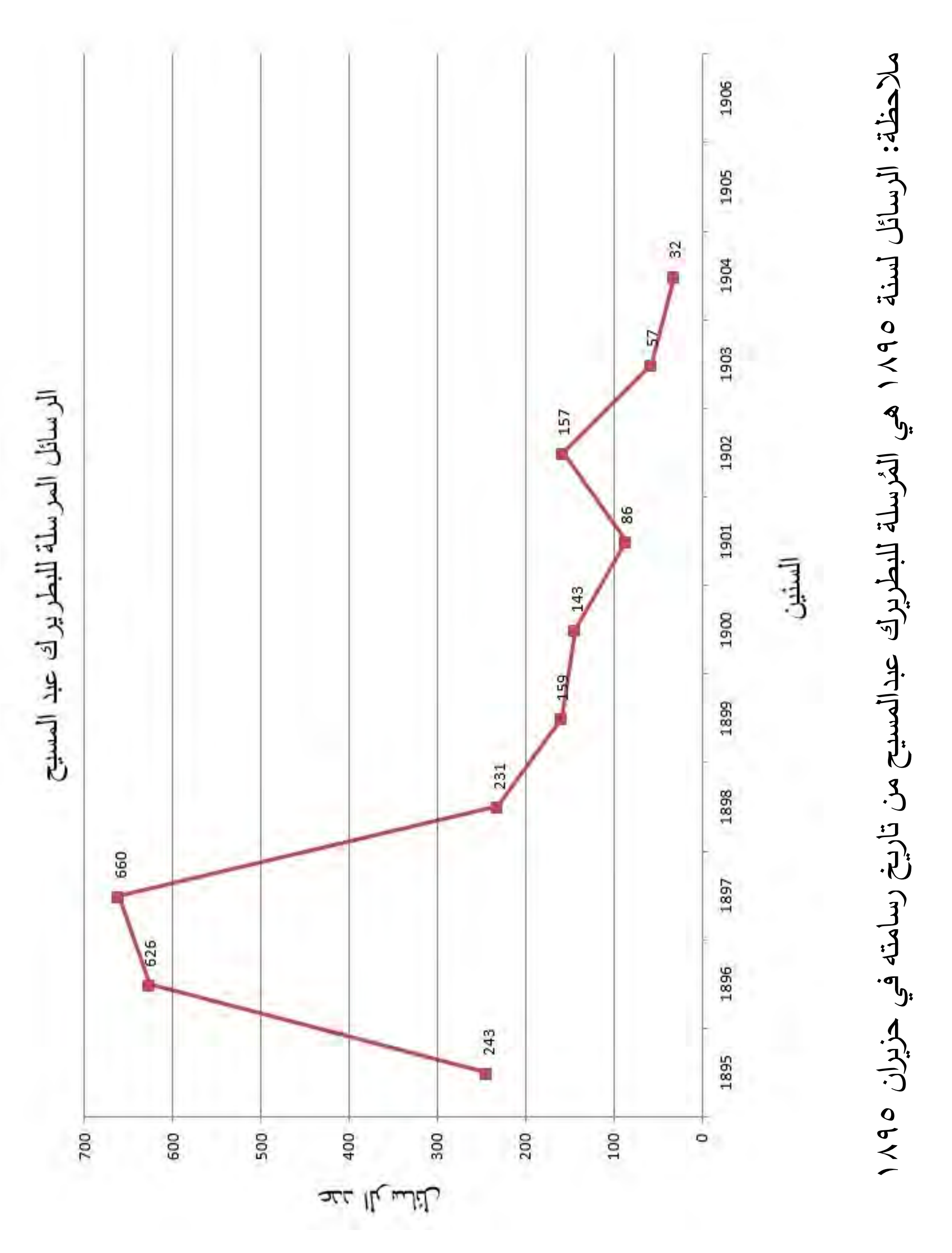
الشكل رقم ١: رسائل الى البطريرك يعقوب الثاني



الشكل رقم ٢: رسائل الى البطريرك بطرس الثالث / الرابع



الشكل رقم ٣: رسائل الى البطريرك عبدالمسيح



الشكل رقم ٤: انخفاض عدد الرسائل خلال فترة البطريرك عبدالمسيح

٢-٨ حالة المجتمع ورئاسته

كانت الرئاسةُ الكنسيّة عند مطلع القرن التاسع عشر قد خرجتْ للتو من وطأة صراعٍ شبه عسكريٍ تمكّنتْ من خلاله من إفشال انقلاب كاثوليكيّ حدث على مستوى الرئاسة البطريركيّة في دير الزعفران، كان الهدف منه الاستيلاء على السلطة البطريركيّة وربطها بروما. وعند الاقتراب من نهاية ذلك القرن كانت رئاسةُ الكنيسة تعاني مع شعبها من أزمةٍ خطيرة أخرى نتجتْ عن أعمال العنف والعدوان التي قام بها الأكراد ضدّ المسيحيّين في بعض مناطق ولاية ديار بكر عام ١٨٩٥ وما بعده. وفيما بين هذين الحدثين، كانت الرئاسة الكنسيّة وشعبها في صراعٍ مستمرٍ مع الأحداث التي كانت تدور حولها. فكانتْ هناك تحدّياتُ العيشِ في الجوّ العدوانيّ الذي مارسه الأكرادُ الذين أحاطوا بشعبها في الأناضول. كما كان هناك التصدّع والانقسام ضمن شعب الكنيسة نتيجةَ موجةِ التبشير الدينيّ الغربيّ التي اجتاحتِ المنطقة، إضافةً إلى الضعف الاقتصاديّ واستمرار التراجع الثقافيّ الذي توارثته من العصور السابقة. وفي الوقت نفسه، فقد كان العونُ الخارجيّ غير المرتبط بالتحوّل الدينيّ ضئيلاً إن لم نقلْ معدومًا. يُضاف إلى هذه المعوّقات، أنّ الرئاسة الكنسيّة كانت على العموم غير قادرة على مواجهة هذه التحدّيات وأحداث التغيير اللازم لمواكبة الركب الحضاريّ في ذلك الزمن.

وتُستثنى من ذلك الجهود المبذولة خلال فترتين: الأولى الجهود التي بذلها البطريرك الياس الثاني (١٨٣٨-١٨٤٧) بمخاطبته بعض الجهات الأجنبيّة ليطلب العون بصدد النزاع مع السريان الكاثوليك بصدد الأبنية الكنسيّة وكذلك النجاح الذي حقّقه بإنهاء انفصال طور عبدين عن الكرسيّ البطريركيّ الأنطاكيّ في ١٨٣٩. أمّا الثانية فتتمثّل بجهود البطريرك بطرس الثالث (١٨٧٢-١٨٩٤) في مواجهة المشاكل

المستعرة آنذاك في الكنيسة في الهند، وجرأته في مواجهة بريطانيا بهذا الصدد، فضلًا عن توجّهه المستمرّ لرفع المستوى الثقافيّ وكيان الكنيسة عمومًا في تلك الفترة.

ولم تتوفّر معلوماتٌ حول الأوضاع الداخليّة قبل بطريركيّة الياس الثاني (١٨٣٨–١٨٤٧)[٦٩]، ومن أهمّ ما توفّر من معلوماتٍ حول تلك الفترة كان ما دوَّنَهُ هوراشيو ساوثكيت نتيجةً للزيارتين اللتين قام بهما للمنطقة بين عامي ١٨٣٨ و١٨٤١. وفي أدناه بعض الملاحظات المُسفرة عن هاتين الزيارتين، ومن الزيارة اللاحقة لأوسلد پاري التي قام بها عام ١٨٩٢ والمشار إليها سابقًا.

أ) "شعب بدون مدارس لا بدّ أن يتخلّف"

لاحظ ساوثكيت عند زيارته لدير الزعفران أثناء رحلته الثانية للمنطقة، بأنّ من مجموع ٢٥ راهبًا ينتمون للدير، فقد سكنه خمسةٌ فقط وكان لكلّ واحدٍ منهم صفٌّ يتكوّن من خمسة طلاّب فقط، بينما كان الرهبان الآخرون يؤدّون الواجبات الكنسيّة ككهنة للقرى المختلفة. وتبيّن أنّ البدءَ بهذا التعليم المدرسيّ كان مصدره ما يلي[٧٠]:

> عندما كان البطريرك في القسطنطينية عام ١٨٣٨، تداول معه بطريرك الأرمن حول وضعيّة شعبه ومن بين ما قال له "إنّ الشعب الذي يبقى بدون مدارس لا بدّ أن يتخلّف" وقد غرزت هذه الملاحظة عميقًا في تفكير البطريرك، ولم ينسها قط. فعندما رجع إلى مقرّه، زار كلّ الأماكن التي كان السريان يقطنونها، وأسّس مدرسةً فيها. وكانوا، كما هو متوقّع، ذات مستوى متواضع جدًّا.

كما لاحظ ساوثكيت، إنّ مستوى التعليم في دير الزعفران، والذي كان يفترض أن يكون أعلى من سواه من الأديرة الأخرى، كان يفتقد الكثير على صعيد المدرِّسين والكتب كي يبدأ بتلبية أبسط المتطلّبات التعليميّة[٧١].

ب) القُسس اللاتين والقنصل الفرنسيّ

من بين العديد من الأحداث التي تُلقي الضوء على الانقسامات الطائفيّة التي كان ساوثكيت شاهدًا عليها، يوضح الحدث الوارد أدناه الجوّ المسموم الذي رافق "التنوّر" والمواقف اللاأخلاقيّة التي اعتمدها القنصل الفرنسيّ في بغداد في استغلال وضعٍ إنسانيٍّ مفجعٍ كأداةِ ضغطٍ للتحوّل الدينيّ. يشير ساوثكيت إلى موقف التصدّي الذي كان قائمًا بين الأكراد والإدارة الجديدة في منطقة الجزيرة (جزيرة ابن عمر)، الذي نتج عنه إيداع بعض السكّان في السجن وهنا يضيف ساوثكيت قائلاً:

> وردتْ في اليوم التالي رسالةٌ من آزخ تشير إلى أنّ المطران الكلدانيّ للمنطقة عرض، بالاستعانة بالقنصل الفرنسي في بغداد، إنقاذ كلّ من هو في السجن من الأصدقاء والسريان (الأرثوذكس) الذين يعترفون بالبابا.

وكان الكاهن السريانيّ الأرثوذكسيّ لآزخ، الذي كانت ابنته في السجن قد ذهب بنفسه إلى بغداد لمحاولة إنقاذها.

> وعندما قدَّمَ طلبَ العون إلى القنصل الفرنسي، أُعلِمَ بأنّه إذا قبل الشروط ستعود إليه ابنته. وتوسّل القسّيس طالبُ العون ولم يجدِ ذلك نفعًا. فقد أرادَ القنصلُ "باوند من اللحم". وبعد شهرين من التوسّل والتوسّط والمعاناة، لم يستطع إنقاذ ابنته وقال: "بالرغم من أنّ ابنتي لم تكن فقط محجوزةً بل حتى مهدّدةً بالموت، فإنّي لا أستطيع الانصياع إلى مثل هذه المتطلّبات"، ورجع مكسور الخاطر إلى قريته. وبينما كانت هذه الأحداث تأخذ مجراها، كان البطريرك السريانيّ يسعى إلى الحصول على فرمان لإطلاق سراحِ جميع المسيحيّين الذين كانوا تحت ثقل الضرائب المجحفة، وهكذا فقد تدخّل هذا البطريرك بنجاحٍ لمصلحةِ كافّة الفئات بدون تمييز. فقد نجحَ في إطلاق سراح ليس فقط السريان بل السريان البابويّين والكلدان والأرمن البابويّين الذين تمتّعوا بهذا الإجراء. إنّ فرنسا لا تساعد أحدًا في الشرق غير الذين هم على دينها[٧٢].

ت) پاري يزور مدرسة: انعكاسات ذات دلالة سياسيّة

أدناهُ ملاحظاتٌ أوردها پاري نتيجةً لزيارتِهِ لمدرسةٍ سريانيّة تشيرُ إلى الآراء السياسيّة للسريان الشباب وتوجّههم للثقة بالروس نتيجةً لخيبة أملهم بالإنكليز. وقد كانت آراءُ هؤلاء الشباب تعكس على الأرجح آراءَ الكبار في عوائلهم وربّما المجتمع بوجهٍ عامّ. ومن المناسب القول إنّ تلك الآراء قد وَجدَتْ تطبيقًا حقيقيًا في الأعوام اللاحقة.

> وَفّرتِ الكُليَّةُ[٧٣] لأصدقائي السريان المجالَ للتعبير عن آرائهم السياسيّة. إنّ عدمَ الرضى عن مجرى الأمورِ أشار إلى أنّه قد لا يكون هناك حلٌّ سوى بتدخّل روسيا. إنّ الخبرة الحاصلة عن الروس خلال الحرب[٧٤] أثارت احترام الأرمن. عندما فشل الاعتماد على الإنكليز، أخذت أنظارُ مسيحيّي تركيا تتوجّه نحو الروس. ولم تحظَ فرنسا بالاهتمام في هذه المنطقة من المشرق بالرغم من مكانتها الدبلوماسية. أمّا إنكلترا فلم تقدّم سوى الضئيل من الإثباتات عن استعدادها لتقديم العون أو الأمن، بينما محاباتها السياسيّة للأتراك تثير الشكوك في اتّجاهاتها، وهم يشعرون بالراحة تجاه الروس فقط. إنّه أمرٌ محزنٌ ولكنّه حقيقيٌّ: إنّ المواطنين في تركيا سواءٌ أكانوا مسيحيين أم مسلمين، لا يستطيعون الشعور بالثقة تجاه إنكلترا. إنّهم يودّون الوثوق بها ... ولكنّهم غير قادرين على الوثوق بمشاعرها الحقيقيّة التي لا يعلمون إن كانت أقرب إلى الأتراك كقوّة إمبراطوريّة أو إلى المسيحيّين الذين يشتركون معها في الدين وهم بحاجة إلى حمايتها[٧٥].

٢-٩ فترة من التحوّل الديني الشديد إلى الكثلكة[٧٦]

أصبح متّى الماردينيّ (١٧٨٢-١٨١٧) بطريركًا بعد وفاة البطريرك جرجس الرابع عام ١٧٨١ وبعدما أفشل محاولة المطران ميخائيل جروه، الذي أصبح كاثوليكيًا وهو مطران لحلب، من الاستيلاء على الكرسيّ البطريركيّ في ٢٥ كانون الثاني من عام ١٧٨٢. وكان ذلك الحدث قد ابتدأ باستيلاء ميخائيل جروه ومؤيّديه على الكرسيّ

البطريركيّ السريانيّ الأرثوذكسيّ الأنطاكيّ في دير الزعفران. وكان يهدف من خلال هذا الإجراء إلى تسليم هذا الموقع والكنيسة التاريخيّة المستقلّة إلى سيطرة روما. ولقد شملت الأحداثُ المحزنة بين جروه ومتّى ومؤيّديهما إجراءات السجن والنفي من قبل السلطة العثمانيّة. وأخيرًا فقد كان صدورُ فرمانٍ من قبل السلطان سليم الثالث يُعلن فيه متّى بطريركًا وبذلك أنهى محاولةَ جروه للاستيلاء على البطريركيّة[٧٧]. يمكن الرجوع إلى تفاصيل ما حدث من وجهة نظر السريان الكاثوليك إلى ما أورده طرازي بهذا الشأن[٧٨] ومن وجهة نظر السريان الأرثوذكس إلى ما أورده أفرام الأوّل برصوم[٧٩]. ومن الجدير بالذكر أنّ ما تمّ على يد ميخائيل جروه كان يمثّل ثاني محاولة لقلب النظام البطريركيّ من القمّة، إذ كانت المحاولة الأولى على يد أندراوس أخيجان عام ١٦٧٦. وكما يقول هيبرگر معبّرًا عن الرأي الكاثوليكيّ في ذلك الوقت: "إنّ استراتيجيّة تحويل "الزنادقة" و"المنشقّين" من القمّة، وذلك باستهداف المطارنة أو البطريرك، بقيت الأسلوب المفضّل للمبشّرين ولرئاسة الكنيسة الكاثوليكيّة[٨٠]."

وقد فقدتِ الكنيسةُ السريانيّة الأرثوذكسيّة نسبةً مهمّةً من شعبها عند تحوّلهم إلى الكثلكة وقد شمل ذلك مدن حلب ودمشق ودير مار موسى الحبشيّ ودير مار اليان. وفي العراق كان التحوّل شبه العامّ لسكّان بخديدا (قره قوش) إلى الكثلكة الذي ابتدأ في نهاية القرن الثامن عشر وتركّز خلال النصف الأوّل من القرن التاسع عشر وما صحبه من الاستيلاء على دير مار بهنام المشهور أثرٌ كبيرٌ على معنويّات السريان الأرثوذكس عمومًا. وقد شهد العقدان الثاني والثالث من القرن التاسع عشر تحوّل أربعة مطارنة سريان أرثوذكسيّين هم: عيسى محفوظ وأنطون سمحيري ويعقوب هيلاني ومتّى النقّار. وقد كان عيسى محفوظ المولود في الموصل عام ١٨٠٠ مطرانًا للسريان الأرثوذكس على القدس عندما أعلن عن تحوّله إلى الكثلكة في١٨٢٧[٨١] أمّا أنطون سمحيري، الذي وُلِد في الموصل عام ١٨٠١، فقد كان مطرانًا على ماردين وديار بكر عندما أعلن تحوّله إلى الكثلكة في ١٨٢٧[٨٢]. وتحوّل يعقوب هيلاني

المولود في سوريا عام ١٧٩٤ إلى الكثلكة عام ١٨٢٩ عندما كان مطرانًا على دمشق[٨٣]. أمّا متّى النقّار المولود في الموصل عام ١٧٩٥ فقد تحوّل إلى الكثلكة عام ١٨٣٢ عندما كان مطرانًا على الموصل[٨٤].

لقد مثّل فقدان أربعة مطارنة شبّان في كنيسة صغيرة وخلال فترة وجيزة ضربةً قاسية لسببين: الأوّل لاندفاعهم بعدئذ كجنودٍ مأمورين لروما بهدف إنهاء الوجود التاريخيّ لهذه الكنيسة العريقة وذلك عن طريقِ تحويل الآخرين والاستحواذ على الكنائس والأديرة. والسبب الثاني للانقسام وروح العداء الذي سبّبهما هذا التحوّل بين أفراد كنيسة كانت قد بقيتْ ملتئمة مع بعضها للمحافظة على شعبها من الضياع تحت تأثيرات التحوّل إلى الإسلام على مدى العصور. إنّ ما كتبه دي طرازي، وهو شخصيّة سريانيّة كاثوليكيّة بارزة عبّر في كتاباته في بداية القرن العشرين عن رأي تلك الكنيسة، يشير إلى تلك الروح العدائيّة المتمثّلة باستخدام القوّة أيضًا عندما يقول: "واتّفق حينئذٍ أنّ اثنين من مشاهير أحبار اليعاقبة وهما عيسى محفوظ مطران أورشليم وأنطون سمحيري مطران ديار بكر وماردين أعلنا إيمانهما الكاثوليكيّ واستوليا بسطوة الحكّام على الكنيسة الكبرى المعروفة في ماردين بكنيسة الأربعين شهيداً[٨٥]."

ولغرض استرجاع الكنائس المأخوذة عنوةً، أوفِدَ البطريرك متّى النقّار عندما كان آنذاك مطرانًا للموصل في مهمّة استرجاع الكنيستين[٨٦]. لكن عندما أصبح متّى النقّار[٨٧] كاثوليكيًّا فإنّه طبّق نفس مبادئ وأساليب الاستحواذ على أبنية كنيسته السابقة في كلّ من النبك ودير مار موسى الحبشيّ ذي الأهمّيّة التاريخيّة والذي يعود تاريخه إلى القرن السادس[٨٨]. فقد كان الاستحواذ على كنائس وأديرة الكنيسة القديمة هو جزءٌ مهمٌّ من استراتيجية روما نحو غلق تلك الكنيسة. كما أنّ الروح العدائيّة التي حملها المتحوّلون إلى الكثلكة نحو الكنيسة القديمة كان إثباتًا للجوّ العدائيّ الذي خلقه المبشّرون اللّاتين لإحداث التحوّل الذي استهدفته روما[٨٩].

ومن الجدير بالذكر أنّ أحد مظاهر سياسة الاستحواذ بالقوّة التي ظهرتْ في منتصف القرن التاسع عشر كان موضوع اختيار ماردين عام ١٨٥٤ موقعًا لبطريركيّة السريان الكاثوليك. ومن المعروف أنّ ماردين لا تبعد سوى ثمانية كيلومترات عن دير الزعفران مقرّ بطريركيّة السريان الأرثوذكس منذ القرن الثاني عشر[٩٠]. فهل كان لروما قولٌ في ذلك؟ والجواب عن ذلك يكمن بما جاء في كتاب فريز بهذا الصدد:

> عندما توفّي إغناطيوس أنطون في ١٦ حزيران عام ١٨٦٤، عيّنت روما جرجس شلحت مطران حلب لإدارة الكنيسة لحين قيام الرئاسات الكنسيّة بتكوين مجلس سينودس انتخابيّ، والذي لم ينعقد لغاية أيّار عام ١٨٦٦ برئاسة ممثّل لاتينيّ رسوليّ. وعندما أُبلغ المطارنة السريان بأنّ روما تتوقّع من البطريرك الجديد السكن في ماردين، طلب ثلاثة من المرشّحين الانسحاب من الترشيح[٩١].

إنّ انسحاب عدد من المطارنة المرشّحين يشير إلى عمق عدم الارتياح من موقف كنيسة روما الكاثوليكيّة. ومن الجدير بالذكر أنّ الروح العدائيّة التي خلقها موضوع الموقع البطريركيّ أجبر البطريرك الكاثوليكيّ أفرام الثاني رحماني في نهاية الأمر على نقل مقرّ البطريركيّة إلى دير الشرفة في لبنان عام ١٨٩٨[٩٢].

٢-١٠ مُلكيّة المباني الكنسيّة – أمر جسّدَ الانقسام

انشغل بطاركةُ ومطارنة السريان الأرثوذكس خلال معظم القرن التاسع عشر بالجري من وإلى إستانبول دفاعًا عن الحقوق في الملكيّة التاريخيّة للكنائس والأديرة من خطر الاستحواذ عليها من قبل الذين انتقلوا إلى الكثلكة. وقد أيّدتْ ذلك وأكّدتْهُ أعدادٌ كبيرةٌ من الوثائق التي تخصّ العراق وسوريا لتلك الفترة. فقد قضى البطاركة والعديد من المطارنة أوقاتًا طويلةً، كثيرًا ما بلغتْ أشهرًا عديدة، في إستانبول بعيدًا من مقرّاتهم وذلك سعيًا وراء تلك الحقوق. وصرفوا على هذه الأسفار مبالغ لم تكن في أكثر

الأحيان تتوفّر لديهم حسبما أشارتْ إليه تلك الوثائق. وقد باءتْ معظمُ تلك الجهود بالفشل بسبب التأثير الدبلوماسيّ الفرنسيّ في دوائر الباب العالي، والصعوبة في توفير المتطلّبات الماليّة التي اقتضاها التعامل مع الباب العالي. ومن الجدير بالملاحظة أنّ الأفعال التي قام بها المنشقّون بخصوص الاستحواذ على أبنية الكنيسة الأمّ، لم يكن لها ما يشابهها في حالة المتحوّلين إلى المذهب الكاثوليكيّ من الكنائس الأرمنيّة واليونانيّة.

وقد اضطرّ بعض البطاركة للاستعانة بجهاتٍ كنسيّةٍ خارجيّةٍ سعيًا وراء تأييد تلك الجهات لمواجهة التأثير الفرنسيّ في هذا المجال. وقد شملَتِ الوثائقُ التي توصّلْنا إليها رسالةً من البطريرك الياس الثاني (١٨٣٨–١٨٤٧) مكتوبة بالعربيّة ومعنونة إلى البطريرك ألكساندر گره سوولد[٩٣]. وتشير ورقةٌ مرفقة بتلك الرسالة وتحوي على ملاحظة دوّنها هوراشيو ساوثكيت[٩٤] بتاريخ ١٤ تموز ١٨٤١، إلى أنّ المُرسَل إليه كان الكاهن ألكساندر ثيتس گره سوولد، الأسقف الرئيسيّ للكنيسة البروتستانتيّة الأسقفيّة في الولايات المتّحدة. وتشمل هذه الرسالة ملخّصًا بتاريخ مشكلة مُلكيّة الكنائس خلال عهد السلطان محمد (١٨٠٩–١٨٣٩) الذي كان قد أصدر ستّة فرمانات تقضي بعودة المباني الكنسيّة إلى الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة، وهدم الجدران الداخليّة الفاصلة التي كان الكاثوليك قد أنشؤوها فيها. ثمّ تستعرض الرسالة المحاولات اللاحقة التي قام بها الجانب الكاثوليكيّ لإعادة الاستيلاء على هذه الكنائس فيقول:

> وأيضًا نعلمكم مرادنا من حضرتكم بأن تجتهدوا بالمساعدة لنا. لأن قد صار علينا في هذه الأوقات مضايق من قبل أعداء إيماننا المستقيم تابعين البابا وكثير أتعبونا وضايقونا. لأنّ ساكنين الموصل راحوا لعند الوزير وأعطوه رشوة وبرطلوه حتى قسموا البيع والأديرة والأوقافات. لما نظرنا ذلك توجّهنا نحن الفقرا إلى اسلامبول وطالعنا من المرحوم مولانا سلطان محمود ستة فرامين إلى كلّ بلد فرمان في ضبط كنائسنا

وأديرتنا من يد الأعداء ومنعهم من البيع والأديرة. لمّا رجعنا إلى بلد الموصل أعرضنا الأوامر الخاقانية على الوالي الوزير المحترم فحالًا أمر في هدم الحيطان الذي كان عملوها بيننا وبينهم وسلّمنا البيع بيدنا.

بعد ذلك مطرانهم راح إلى إسلامبول أيضًا. لمّا سمعتُ عن رواحه رسلنا مطران من عندنا. لمّا وصلوا إلى المحروسة نظروا سلطان محمود قد تنيح وقام عوضه ابنه سلطان عبد المجيد[٩٥]. أمّا المطران تابع البابا راح سرًا لعند ايلجي (سفير) فرنسا وتوقع عليه فطالع له فرمان في قسم البيع (تقسيم الكنائس) ثانيًا. فلذلك قسموهم وأقاموا الحيطان أيضًا وإلى يوم تاريخه هم بيد تابعين البابا وكذلك حلب والشام ضابطين البيع كليًا، فبقوا جماعتنا بغير بيع ولا أديرة.

ومن بعد ما رجع المطران المذكور من اسلامبول، مطراننا كتب عرضحال واعرضه إلى باب الدولة العالية. فمولانا السلطان أمر بأن يترافعوا قدام بطريرك الروم. فراح مطراننا وجماعة مطران تابع البابا في حضور بطرك الروم وترافعوا مع بعضهم. فالمذكور شرع بينهم بالحق قايلًا بأنّ السريان هم طايفة قديمة وكل قديم الكنائس والأديرة لهم. وكتبوا تقرير بطرك الروم واعرضوه على السلطان عبد المجيد. فأمرت الدولة العليا بان تعطى الكنائس والاديرة إلى السريان القدماء. والى يوم تاريخه ما حصلوا بيدنا يوعدوا لطلوع الفرمان يوم بعد يوم شهر بعد شهر والى الان مطراننا ساكن في اسلامبول. ما نعرف طلعوا الفرامين ام لا. لكن ذاكرين لنا امورنا تنقضي بالخير. ان كانت انقضت ام ما انقضت على اي وجه كان مأمولنا من حضرتكم تعرضوا هذا عرضنا إلى دولة الانكليز حفظه الباري تعالى وشرف اسمه وعلى شأنه، حتى هو يرسل يوصي الايلجي (السفير) الذي تحت يده الساكن في اسلامبول يتكلم مع مولانا سلطان عبد المجيد من بعد اعطا الفرامين في ضبط كنائسنا لا يكون يروح مطران تابع البابا مرة اخرى ويعطيه فرمان في قسم البيع (تقسيم الكنائس) ..... مثلما طائفة البابا يحامي لهم ملك فرنسا كذلك دولتكم العالية تحامي لنا.... [٩٦]

ولقد استمرّ موضوع استيلاء الكاثوليك على كنائس السريان الأرثوذكس وأديرتهم يسبّب شعور السريان الأرثوذكس بالغبن الشديد وبالخسارة المعنويّة التي نتجت عنه،

وذلك على مدى القرن التاسع عشر وكذلك خلال فترة الانتداب الفرنسيّ لسوريا بالنسبة إلى الكنائس في سوريا. وقد تمّ التعبير عن ذلك خلال مقابلة أجراها أفرام برصوم عندما كان راهبًا مع البطريرك عبدالله الثاني، عندما كان الأخير يستذكر زيارةً كان قد قام بها البطريرك بطرس لشيخ الإسلام في إستانبول[٩٧] فيقول:

قصد البطريرك بطرس ذات يوم شيخ الإسلام في الآستانة وذكر له حقّنا في كنائسنا شاكيًا من تعدّي الأجانب السياسيّين عليه حتى أدمع. فتأثّر الشيخ وقال له بأنّنا بحقّكم عارفون وبإخلاصكم لنا في سياستنا منذ قديم الزمان شاعرون ولكن هل تحمل (تلبس) برنيطة؟ أجابه كلا. فقال له إنّ حملة البرانيط يُكرهوننا على النزول عند رغباتهم وإذا سألونا شيئًا شفعوه بلغة التهديد، فلا نقوى على مُضادّتهم. وإنّنا لنرثي لدموع شيخ جليل مثلك. ولكن ما العمل؟

أما ساوثكيت فقد أبدى الملاحظة التالية حول الانشقاق الطائفيّ عند زيارته الموصل خلال سفرته الأولى للمنطقة، فعند الحديث عن الكنيستين التابعتين للسريان الأرثوذكس يقول[٩٨]:

لقد قُسمتْ هاتان الكنيستان بين الطرفين السريان والسريان البابويين. إنّ الجدران التي كانت قد شُيّدتْ بأمرٍ سلطانيٍّ في عام ١٨٣٧، كانت قد رُفعتْ بأمرٍ سلطانيٍّ في عام ١٨٣٨، وأُعيد بناؤها بعد بضعةِ أشهرٍ من ذلك. فقد ارتفعتْ هذه الجدران في وسط كلّ كنيسةٍ وعلى جانبيها يصلّي الجانبان كأعداءٍ تحت سقفٍ واحدٍ شيّده آباؤهم وأجدادهم في جوّ سلام ومحبة. ولم يكن هناك دخلاء أجانب يقوّضون ذلك السلام. والآن أصبحوا مفرَّقين ممزَّقين. كلّ جانب يترصّد الجانب الآخر. وعندما يصلّون، فإنّهم لا يفعلون ذلك أمام مذبح مقدّس واحد بل منقسمين بحائط، يُفقرهم وكأنّهم يحسد كلّ منهم الآخر على ما يقدمه من قربان. أمّا مطراناهما فقد تربّيا وعاشا وصلّيا مع بعضهما كإخوان، والآن هما رئيسان لفريقين متعاديين[٩٩].

ويشير ساوثكيت إلى أهداف وآمال الذين تحوّلوا، بما فيها آمالهم للحصول على الأمان بواسطة الفرنسيّين فيقول: "يشعر السريان البابويّون بأنّهم أعلى مستوىً من

الذين انشقّوا عنهم ويتعاملون على هذا الأساس بثقة، بينما يشعر اليعاقبة بالضعف والتخوّف تجاه الوقوف أمام التأثير الفرنسيّ"[١٠٠].

أما أوسلد پاري الذي زار هذه الأماكن بعد خمسين عامًا من زيارة ساوثكيت، فقد أبدى ملاحظاتٍ حول الانقسام بين "السريان القدامى" و"السريان البابويّين" في الموصل. فيقول، مشيرًا إلى كنائس السريان الكاثوليك التي بُنيتْ لاحقًا بعونٍ من اللاتين، بأنّ هذه الكنائس بُنيتْ على نطاقٍ فاخرٍ شمل التراثين السريانيّ والرومانيّ. وكثيرًا ما كان سريان القرى والمدن يقولون للمبشّرين الأمريكان: "ابنوا لنا كنائس أفخر ممّا بناه اللاتين وسنصبح جميعنا بروتستانت. هذه هي قيمة النظرة الخارجيّة[١٠١]".

٢-١١ التحوّل إلى البروتستانتيّة

حدث التحوّل إلى البروتستانتيّة على نطاقٍ أقلّ بكثيرٍ من التحوّل إلى الكثلكة. وكان منطلق البروتستانت في التحوّل هو التعالي على المسيحيّين المشرقيّين على أنّهم كانوا مسيحيّين بالاسم فقط، دون أن يأبهوا لمراجعة التراث المسيحيّ الغنيّ لهؤلاء المسيحيّين المشرقيّين الذي حمى مسيحيّتهم من الهوان.

لقد شهد النصف الأوّل من القرن التاسع عشر وصول البعثات البروتستانتيّة في الشرق الأوسط حيث حطّ المبشّرون الأوائل في كلّ من الأناضول وسوريا ومنها انتشروا إلى شرق الأناضول وإلى العراق. وكانت الكنيسةُ الأسقفيّة الأمريكيّة من أوائل الكنائس التي أوفدَتْ مُرسَليها إلى هذه المنطقة عندما عُيّن هوراشيو ساوثكيت المارّ ذكره، في عام ١٨٣٥ لزيارة الشرق الأدنى لدراسة جدوى وأسلوب إرسال المبشّرين لتلك المنطقة. وقد أوصى ساوثكيت بإرسال بعثةٍ إلى الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة التي وجدها خالية من "الفساد"، وأنّها كانت مماثلةً لكنيسته الأسقفيّة في تنظيماتها العامّة[١٠٢]. وقد توصّل ساوثكيت إلى نتيجة: "أنّ الكنائس في ما بين النهرين تتّصف

بالبساطة والعمق الروحيّ والتاريخيّ لأسلوبها في العبادة[١٠٣]". على أنّ جهود ساوثكيت انصبّت أخيرًا نحو الأرمن في الأناضول.

وصلتْ بعدئذٍ الكنيسةُ الأسقفيّة لإنكلترا الجديدة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة لتكتشفَ معطياتِ العمل بين "اليعاقبة" وأرسلتِ الدكتورَ كرافت إلى الموصل لهذا الشأن. ولكنّ جهودَه جابهتْ تحدّيًا من قبل بعثة الكنيسة الأنكيلكانيّة تحت إمرة بادجر. ففي عام ١٨٤٢ كتب كرافت إلى المجلس الأمريكيّ للإرساليّات يشكو "أنّ بادجر موجودٌ هنا وأنّه ابتدأ عمليّاتِهِ بمهاجمتنا[١٠٤]". ونتيجةً لذلك فإنّ كنيسته التي كان يعمل فيها عشرون مبشّرًا تناقصتْ في الجهود لما يناسب عمل عشرةِ مبشّرين فقط[١٠٥]. وبالنظر لهذا التسابق فقد تركَ كلاهما الموصل لتحلّ في أيدي الكنيسة المشيخيّة الأمريكيّة.

أمّا في الأناضول فقد بدأ المجلس الأمريكيّ لمفوضيّة الإرساليّات الأجنبيّة العمل ضمن المجتمع السريانيّ الأرثوذكسيّ اعتبارًا من أواخر الأربعينيّات من القرن التاسع عشر حتّى نهاية الخمسينيّات من ذلك القرن. كتبت مجلّة "المشنري هيرالد" التي كان يصدرها المجلس الكنسيّ المارّ ذكره تقول: "إنّ الضوء الهادئ المستمرّ للبروتستانتيّة قد هزّ الكنيسة اليعقوبيّة إلى أساسها[١٠٦]". أمّا بالنسبة لرئيس المبشّرين (الإرساليّين) آنذاك، الكاهن مارش، فقد لخّص الوضعَ والآمال على النحو التالي: "يبدو واضحًا وقبل مرورِ أعوامٍ عدّةٍ أنّ البروتستانت والبابويّين سيكونون الوحيدين الذين يحملون اسم المسيحيّة في هذا الجزء من الإمبراطوريّة العثمانيّة[١٠٧]". هكذا كانت آمال المسيحيّين الغربيّين. وبحلول عام ١٨٦٠، كانت المراكز البروتستانتيّة المختلفة التي عملتْ بين الأرمن والسريان الأرثوذكس في شرق الأناضول قد أُعيدَ تنظيمُها في سيواس وبتليس وماردين وديار بكر وڤان تحت اسم "البعثة في شرق تركيا". ومع أنّ التركيز الرئيسيّ لتلك البعثة كان على الأرمن، وهم الأكثر عددًا، فقد ازدادتِ الحماسةُ

نحو "اليعاقبة"، حيث ارتفعتْ آمال المجلس الأمريكيّ بالحصول على "وطأة قدمٍ في جبل طور خاصّة وأنّ إنكلترا قد أمّنت تركيا ضدّ أيّ هجوم على أقاليمها الآسيويّة[١٠٨]". وهكذا أصبحتْ مديات في الثمانينيّات من ذلك القرن مركزًا تفرّعتْ منه خدماتٌ إلى المدن القريبة ومن ضمنها المدارس. ومن بين تلك المدارس، تلك التي أُنشِئت في ماردين والتي قَدِمَ إليها طلبةٌ من مناطق بعيدة كالموصل[١٠٩].

ومع ذلك، ففي النهاية كان نجاح البروتستانت بين السريان الأرثوذكس في الأناضول محدودًا. فقد كانت فلسفة البروتستانت في إبعاد الناس الذين يستهدفونهم عن تراثهم الثقافيّ الدينيّ المتوارث أمرًا صعبًا بين شعبٍ كان يفتخر بهذا التراث بالرغم من عدم معرفته الكافية به. وفي تقرير حرّرهُ في أيلول من عام ١٨٩٥ القسّ أندرس، الذي كان رئيسًا للمجلس الأمريكيّ في ماردين لعقود عدّة، فإنّه يشير إلى التحدّيات التي واجهتها البعثة وإلى الاحتمالات المحدودة للنجاح في المستقبل فيقول:

> إنّ السؤال الذي نواجهه الآن هو عن كيفيّة استدامة الضغط نحو التبشير وربّما زيادته مع الإمكانات المتعثّرة. إنّ التباطؤ في الحركة الإنجيلية في مواجهة العوائق الثلاثة، عبر السنين الخمسة الماضية كان شديداً[١١٠].

وكما أوضح في مقدّمة تقريره، فإنّ أندرس يقصد هنا بالعوائق الثلاثة: الإسلام، واستمرار فعاليّات "البابويّة" في هذه المناطق، وعدم انتظام المجتمع السريانيّ الأرثوذكسيّ الذي كانوا يعملون في صفوفه، ولعلّه يقصد بذلك عدم استجابتهم للمبادئ الدينيّة التي تُطرح عليهم. فبالرغم من محدوديّة نجاح البعثات البروتستانتيّة، فإنّها خلقت انقساماتٍ بين أفراد المجتمع الذي استهدفته. وفي أدناه نماذج من رسائل بعض المجتمعات التي استهدفها التبشير البروتستانتيّ، مرسلة إلى البطريرك حول فعاليّات المبشّرين المذكورين وتأثيرها على تلك المجتمعات:

أ- تشير بعض الرسائل إلى أنّ العوز والفقر أدّيا في العديد من المناطق إلى التوجّه نحو البروتستانتيّة حيث اشتمل المردود على فوائد مادّيّة. وتشير إحدى الرسائل المُرسَلة إلى البطريرك بطرس والموقّعة من تسعة أشخاصٍ إلى محنة أهالي المنطقة التي تعاني من فقرٍ شديد، خاصّة بسبب الحصاد الضئيل للمحاصيل الزراعيّة. وتقول الرسالة "إنّ الذين يدخلون البروتستانتيّة يستلمون عونًا مادّيًّا من البريطانيّين شأنهم في ذلك شأن الأرمن لكن ليس الآخرين". وفي نهاية الرسالة يلتمس الموقّعون من البطريرك مفاتحة البريطانيّين لشملهم بالمساعدة أيضًا[١١١].

ب- رسالة من أحد إداريّي الكنيسة في مديات يشكو فيها من الانقسامات التي سبّبتْها الحملةُ البروتستانتيّة في طور عبدين ومديات بشكلٍ خاصّ في صفوف الطائفة[١١٢].

ت- رسالة موقّعة من قبل ٢٨ شخصًا من طور عبدين إلى البطريرك بطرس مؤرَّخة في ١٥ شباط عام ١٨٩٤ تصف حالة الفقر المدقع في بعض المناطق وقيام البروتستانت باستغلال هذه الحالة لاجتذاب هؤلاء المحتاجين[١١٣].

ث- رسالة من جماعتين من قريتين تشكوان من الملاحقات التي يقوم بها البروتستانت باستغلال الجهات الرسميّة المحلّيّة لملاحقة أفراد ٣٧ عائلة قرّرتِ الرجوع إلى كنيستها القديمة[١١٤].

ج- رسالتان من المطران عبد النور الرهاويّ من خربوت يصف فيها المبادئ الدخيلة التي يتعلّمها طلبةُ المدارس البروتستانتيّة بما يخالف المعتقدات الكنسيّة من ضمنها رفض تقديم الصلاة لمريم العذراء[١١٥].

ح- أمّا في الموصل فتتمثّل روح الانقسام التي ولّدها البروتستانت في هذه المدينة بالنزاع الذي حصل نتيجةَ تدخّل الكنيسة البروتستانتيّة في مسألة عائليّة تخصّ دفن أحد الموتى. فقد توفّي في سنة ١٨٩٣ رجلٌ كان قد التحق بالبروتستانتيّة، فقرّر كلّ من زوجته وأمّه وأخيه أن يُدفَن في قبرِ العائلة الواقع ضمن مقبرة السريان الأرثوذكس.

إلاّ أنّ البروتستانت اعترضوا وطالبوا بدفن المتوفّى في مقبرة البروتستانت، وقدّموا شكوى إلى الوالي بذلك. فشكّل الوالي لجنةً للنظر في الأمر، وقرّرتْ تلك اللجنة بأن يتمّ الدفنُ في مقبرة السريان الأرثوذكس، وصادق الوالي على ذلك. وبعد إتمام إجراءات الدفن التي تأخّرتْ كثيرًا، قدّم البروتستانت اعتراضًا رسميًّا أرسلوه إلى البطريرك بطرس[١١٦]. وأجابتِ العائلةُ على ذلك برسالةٍ إلى البطريرك المذكور[١١٧]. ولم تحوِ الوثائق التي تمّ الاطلاعُ عليها على ما قرّره البطريرك بهذا الشأن، لكن يبدو واضحًا أنّ هذا الحدث يشير إلى الفوضى والانقسام الذي خلقتْهُ فصائلُ المبشّرين في مجتمعاتٍ عائليّةٍ عاشتْ متآلفةً مترابطةً، وذلك في سبيل تحقيق أهدافها لتغيير المسيحيّة المشرقيّة.

٢-١٢ القيادة الكنسيّة

٢-١٢-١ الأبرشيّات

لا توجد وثائق دقيقة عن الأبرشيّات في مستهلّ القرن التاسع عشر، كما أنّ العديدَ من الأبرشيّات التي كانت موجودة في بداية ذلك القرن إمّا أُلغِيَتْ أو دُمِجتْ مع أبرشيّات أخرى نتيجةً لانكماش حجم الملّة بسبب التحوّل إلى الكثلكة، كما حدث خاصّةً في سوريا، أو بسبب تنقّلِ أفرادِ الملّة خاصّةً في الأناضول. ويورد إسحق ساكا قائمةً شملتْ ٢٥ مركزًا مطرانيًّا أو أسقفيًّا لمختلف الأبرشيّات والأديرة لكن بدون تحديد الفترة الزمنيّة بدقّة[١١٨]. وقد أعدّ أفرام برصوم في ١٩٢٩ قائمةً ربّما جزئيّةً تشمل ١٧ مطرانيّةً ومركزًا أسقفيًّا في عام ١٨٦٣[١١٩].

وعلى أيّة حالٍ وللأسباب المبيّنةِ آنفًا فقد انتهت الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة بأبرشيّة واحدةٍ في سوريا بعد أن تحوّلَ معظمُ منتسبيها في كلّ من حلب ودمشق وغيرها من المناطق إلى الكنيسة الكاثوليكيّة. أمّا أوسلد پاري فقد أورد في القائمة التي

أسماها "قائمة بأساقفة السريان القدامى وأبرشيّاتهم" الأبرشيّات التالية: القدس، دمشق (حمص)، أورفا، ديار بكر، نصّيبين، ميافارقين، الموصل، معدن، حلب، الجزيرة وطور عبدين. وشملتْ قائمةُ پاري الأساقفةَ الساكنين في الأديرة: دير العمر، دير مار متاي (متى) بالقرب من الموصل، دير الصليب، دير مار يعقوب في صلح ودير مار أبروهوم في مديات[١٢٠]. ومن الجدير بالذكر أنّ بعض الأديرة، كدير مار متّي، كانت مراكز أبرشيّات.

٢-١٢-٢ البطاركة

ترأَّسَ الكنيسةَ في القرن التاسع عشر البطاركةُ التالية أسماؤهم:

متّى الماردينيّ (١٧٨٢-١٨١٧)

يونان الموصليّ (١٨١٧-١٨١٨)

جرجس الخامس الحلبيّ (١٨١٩-١٨٣٦)

الياس الثاني هندي الموصليّ (١٨٣٨-١٨٤٧)

يعقوب الثاني كبسو القلعتمراويّ (١٨٤٧-١٨٧١)

بطرس الثالث/الرابع الموصليّ[١٢١] (١٨٧٢-١٨٩٤)

عبدالمسيح الثاني القلعتمراويّ (١٨٩٥-١٩٠٤)

كانت البطريركيّةُ، عند بداية القرن التاسع عشر، قد استَرجَعتْ للتوّ موقعَها التاريخيّ كقائدة للكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة بعد إفشال محاولةِ الاستحواذ عليها من قبل الكاثوليك عام ١٨٧٢ (انظر٢-٩). وقد أسهم هذا الحدث في تنبيه القيادة الكنسيّة من الأخطار المحيطة بها كمؤسّسة روحيّة وتاريخيّة، والتوجّه نحو تنمية المنعة التي تؤمّنُ ذلك بالتركيز على رفع المستوى الثقافيّ المتدنّي، ابتداءً بالكهنة.

ولكنّ إحراز تقدّمٍ على أيّ من هذه المستويات كان يتطلّب التفاعل مع البلاد الأوروبيّة، مصدر الحضارة في ذلك الوقت. وكان نجاح معظم البطاركة بهذا الصدد محدودًا. وفي أيّة حال، فإنّ التحوّل إلى الكثلكة وما تبعه من تحوّل إلى البروتستانتيّة، شغلَ جهودَ البطريرك والمطارنة خلال معظم فترات هذا القرن. ومن بين هؤلاء البطريرك جرجس الخامس الحلبيّ الذي واجه عند تقلّده المسؤوليّة مسألة إيفاء الديون المتراكمة من عهود البطاركة السابقين جرّاء متابعة حقوق الكنيسة لدى الباب العالي، ومجابهة وشاية المنفصلين لدى حاكم ماردين الذي سجنه لفترة من الزمن، والمشاكل مع الفرقة المنفصلة لا سيّما في دمشق وماردين، وكذلك إحباط محاولة أحد المطارنة اغتصاب البطريركيّة، بعد أن كان قد أوفدَ ذلك المطران لتفقّد أحوال الطائفة في الهند.

أمّا البطريرك الياس الثاني، فقد بذل جهدًا ملموسًا في محاولة حلّ مشاكل الكنيسة، ومن بينها الاتّصالات الخارجيّة لمحاولة استرجاع الكنائس والأديرة التي استولتْ عليها الجهةُ المنفصلة – كما ورد سابقًا. كما تمكّنَ البطريرك الياس الثاني من إيجادِ توافقٍ مع الرئاسة الكنسيّة في طور عبدين منهيًا بذلك ٤٧٥ سنة من خلافٍ كان قد نتجَ عند تشكيل بطريركيّة مستقلّة تحت اسم بطريركيّة طور عبدين. كما اهتمّ بالتعليم إذ يذكر يوحنّا دولباني "بأنّ دير الزعفران امتلأ في عهده بالكهنة والشمامسة والرهبان وما سوى ذلك، إذ بلغ العدد نحو مئة فرد، وكان يهتمّ بنشاطاتهم الروحيّة بدليل اهتمامه بإعداد رجال مشهود لهم بحسن التعليم مثل سويريوس أسقف دير مار ملكي وكيرلّس عبد النور الأربويّ، الذين تخرّج بإشرافهم عددٌ كبيرٌ من الطلبة في العلم والتربية الروحيّة."[١٢٢]

كما شهدتْ فترة البطريرك الياس الثاني تطوّر التسرّب البروتستانتيّ بين مجتمعات الشعب في جنوب الهند الذي كان يتبع التقليد السريانيّ ليأخذ بعدًا جديدًا عندما زجّ الدخلاءُ البروتستانت بأحد مرسليهم واكتسب، مستعينًا بوثائق كاذبة، موقعًا رئيسيًّا في

تلك الكنيسة وذلك عام ١٨٤٣. وبقيتِ البطريركيّةُ تعاني ممّا حدث بدون نتيجةٍ مرضيةٍ لحين سفر البطريرك بطرس الثالث إلى الهند لحسم الموضوع بعد ما يقرب من ثلاثة عقودٍ من الحدث المذكور (انظر الفصل الثالث). هذا وشهدتْ فترةُ بطريركيّة الياس الثاني أوّل استعمالٍ لمطبعةٍ حوالى سنة ١٨٤٥، إذ استُخدمت لطباعة التراتيل السريانيّة وبعض الصلوات بالكرشونيّ.

أمّا فترة البطريرك يعقوب الثاني فلم تُحرز تقدّمًا يُذكَر في مواجهة التحوّل الدينيّ إذ كانت وسائلُ التقدّم لم تزلْ ضعيفةً لمواجهةِ تحدّياتِ العصر وبقيتِ الانقساماتُ ماثلةً بشكلٍ كبيرٍ. هذا وكان البطريرك يعقوب الثاني قد ترك دير الزعفران بعد خلاف نشب بينه وبين أهل ماردين واتّخذ من ديار بكر مقرًّا للبطريركيّة. وقد أدّى ذلك إلى حدوث الخراب في دير الزعفران إلى أن قام البطريرك بطرس الثالث بإعادته إلى رونقه التاريخيّ كمقرٍّ للكرسيّ البطريركيّ. وقد شهدتْ فترةُ بطريركيّته أيضًا إلغاء اللقب المفريانيّ في عام ١٨٥٩ وهو لقب مُنِحَ ابتداءً لماروثا التكريتيّ عام ٦٢٨ لإدارة شؤون بلاد المشرق التي كانت حينئذٍ تحت السلطة الفارسيّة؛ هذا وكان المطران بهنام السعيد في الموصل آخر من تقلّد هذا اللقب.

٢-١٢-٣ بطريرك مقدام – بطرس الثالث (١٨٧٢-١٨٩٤)

عندما توفّي البطريرك يعقوب الثاني في ١٨٧٢، عقد المجمع المقدّس اجتماعًا في دير الزعفران لانتخابِ خلفٍ له فوقع الاختيارُ على يوليوس بطرس، مطران سوريا بينما كان هذا المطران في إستانبول في ذلك الوقت يتابعُ موضوعَ استعادةِ الكنائس والأديرة التي كان السريانُ الكاثوليك قد استولوا عليها في سوريا بمساعدة الفرنسيّين، وكما مرّ بحثُه سابقًا. وتمّ تنصيبُ البطريرك الجديد في الرابع من حزيران عام ١٨٧٢[١٢٣]. وكان انتخابُه بادرةَ أملٍ لكنيسةٍ تعاني من التأخّر. وكان من أوّلِ أعمالِه أن أمر بإعادة إعمارِ دير الزعفران الذي سبق وعانى من الإهمال في زمنِ البطريرك

السابق الذي كان قد اختار مدينةَ ديار بكر مقرًّا له. وما لبث أن اتّخذَ الإجراءات بشأن ذلك، حتّى توجّه إلى إستانبول للحصول على فرمان بمنصبه الجديد. وفي إستانبول، حاول البطريرك بطرس الحصول على الفرمان بالتعامل المباشر مع الباب العالي، دون الاستعانة بالبطريركيّة الأرمنيّة. ولكنّ جهوده لاقتْ مصاعبَ عديدةً مع أنّه استطاع في النهاية الحصول على الاعتراف المباشر من قبل الباب العالي. وربّما سعى أيضًا لحصول طائفته (السريان القديم) على منصبِ ملّةٍ مستقلٍّ عن التبعيّة للملّة الأرمنيّة، ولكنّه لم ينجح في ذلك المسعى.

وفي أثناء مكوث البطريرك بطرس في إستانبول الذي بلغ سنةً كاملةً، وصلتْ أنباءٌ من الهند تشير إلى تفاقم الحالة التي كانت قد نشأتْ عندما حصل ماثيو (متي) ذو الميول البروتستانتيّة على لقب مطران بالخدعة قبل ما يقرب ٣٠ عامًا، (كما مرّ ذكره) وأصبحتْ تهدّدُ وضعَ الطائفةِ في الهند وبانعكاساتٍ سيّئةٍ على وضع الطائفة في الشرق الأوسط. وبالرغم من أنّ عمر البطريرك كان قد جاوز السبعين فقد قرّر السفرَ إلى الهند لمواجهة الوضع المتأزّم شخصيًّا. وكان ذلك قرارًا شجاعًا إذ اقتضى ليس الحصول على موافقة السلطان فحسب بل على موافقة السلطات الإنكليزيّة في لندن أيضًا. كما أنّ تلك الزيارة كانت لتمثّل أول زيارة يقوم بها بطريرك سريانيّ أرثوذكسيّ خارجَ الإمبراطوريّة العثمانيّة. ولم يكن استحصالُ موافقةِ السلطة الإنكليزيّة أمرًا يسيرًا حيث إنّ صلب المشكلة في الهند كانت من فعل البعثة التبشيريّة التابعة للكنيسة الأنكليكانيّة (انظر الفصل الثالث). إلاّ أنّ شخصيّة البطريرك بطرس الفذّة فرضتْ نفسَها ومكّنَتْهُ من الحصول على موافقة السفير البريطانيّ في إستانبول لزيارة لندن. ولهذا لم يكن رئيسُ أساقفة كانتربري متحمّسًا لتلك الزيارة. وبالرغم من الموقف السلبيّ الذي واجهه البطريرك بطرس في لندن، فإنّه أفلحَ في مقابلة الملكة فيكتوريا التي قالت عنه "إنّه يذكّرها بأبينا إبراهيم" وطلبتْ منه الصلاةَ على قبر زوجها الأمير

ألبرت. وهكذا فعل في صلاةٍ حضرَتْها الملكةُ وابنتُها الكبرى[١٢٤] وهكذا، وبمؤازرةِ الملكةِ، حصل البطريركُ بطرس على عونٍ ثقافيٍّ ومطبعتين (انظر الفصل الثالث).

وقد شهدتْ فترةُ البطريرك بطرس أحداثًا متسارعةً على مدى الإمبراطوريّة العثمانيّة، خاصّةً من مناطق شرق الأناضول. وقد شملتْ هذه التحدّياتُ الضغوطَ المستمرّة التي مارسَتْها البعثاتُ التبشيريّة على الكنائس القديمة. وقد جابَهَ البطريركُ هذه الضغوط بتشجيع التثقيفِ ضمن شعبه بالرغم من الإمكانات المحدودة كما عملَ باتّجاه حلّ النزاعات المستمرّة مع الكاثوليك حول ملكيّة الكنائس والأديرة بعد أن أيقن أنّ لا سبيل لكنيسته بمواردها المحدودة من مجابهة التأثير الفرنسيّ بهذا الصدد[١٢٥]. كما أنّ أسفارَه إلى بريطانيا والهند ومصر عزّزتِ النظرةَ الشموليّة المسكونيّة لديه التي ربما فاقت ما كان لدى الآخرين في ذلك الزمن، بينما أضفتْ قوّةُ شخصيّتهِ جوًّا من الاحترام له من قبل الآخرين، كما أضفى عطفُه على الناس العاديّين قدرًا كبيرًا من الإجلالِ له والثقة به وبموقفه البطريركيّ. هذا وتشير وثائقُ الأرشيف التي شملتْ آلافَ الرسائل المعنونة لهذا البطريرك إلى مدى الثقة والمحبّة والاحترام التي كان يكنّها له أبناءُ شعبه.

هذا ويصفُ أوسلد پاري مقابلته الأخيرة للبطريرك بطرس في الديوان البطريركيّ في كنيسة الأربعين شهيدًا في ماردين بقوله:

> إنّها حقًّا لصورة شرقيّة. من الصعب تصوّر منظر أكثر هيبة من أن ترى رئيسَ كنيسةٍ مضطهدةٍ، أحد أحفاد إغناطيوس، "رئيس الأحبار مار إغناطيوس بطرس الثالث، البطريرك الموقّر، بطريرك الكرسي الرسوليّ الأنطاكيّ وكلّ الكنائس اليعقوبيّة في سوريا وفي الشرق".
>
> جلس يسمع كلَّ كلمة، ويقرأ بصورة واضحة كمن هو أصغر منه بخمسين عامًا، إلاّ أنّ جبينه كان يعكس صعابًا عديدة مرّ بها. وكان يظهر فيه أيضًا شيءٌ من الصبر ممتزجٌ بالكرامة وبقوّة تضاهي قوّة الأسد. ومع ذلك فقد برزتْ على وجهه ابتسامةٌ

رائعةٌ غطّتْ أمارات الألم الطفيفة وهو يقف بطوله الكامل البالغ أكثر من ستة أقدام يمسّد لحيته الفضيّة الطويلة، ويتكلّم بلغة عربيّة مهذّبة بينما تعكّز بعض الشيء على كتف راهب كان يرافقه وهو يصافحني .... إنّ قداسته على علم بالتسلسل الكهنوتيّ العظيم الذي يحمله، وهو فخور بذلك. وليس بأمرٍ قليل، فبالإضافة إلى ما يقرب من مائتي ألف من منتسبي الباب العالي، الذين يعترفون به كرئيسٍ لهم، هناك تحت حكمه ما لا يقلّ عن ثلاثمائة ألفٍ أو أكثر من شعب الملكة على شاطئ الملبار وفي سيلان[١٢٦].

توفِّيَ البطريركُ بطرس في ٧ تشرين الأوّل عام ١٨٩٤ وخلفه عبدالمسيح الثاني (انظر الفصل الرابع) الذي شهدتْ فترةُ رئاسته أعمالَ عنفِ الأكراد ضدّ المسيحيّين في ١٨٩٥، والتي استمرّت حتى بعد تلك السنة. وقد كانت تلك الأعمال إيذانًا بأعمالٍ مماثلة تواصلت على مدى العقدين اللاحقين، ووضعتْ الكنيسة في حالة أزمةٍ مستمرّةٍ وانتهت بالإبادة الجماعيّة سنة ١٩١٥ والهجرة من أرض الأجداد التي تلتها (انظر الفصل الخامس). وهكذا انتهى قرنٌ شهدَ ضعفَ المنعةِ لدى الكنيسة وشعبها لمجابهة التغيّرات المتسارعة التي جلبها عصرُ الحداثةِ واستغلّها الآخرون. كما أنّ رفض الكنيسة وشعبها الانصياعَ للانتماءات الدينيّة الأجنبيّة التي كان من شأنها تنحيتهم عن انتمائهم التراثيّ الكنسيّ، أدّى إلى مزيدٍ من التضحية ولكنّ ما حدث كان إيذانًا بتضحيةٍ أعظم وأكبر بعد عقد أو عقدين من الزمن.

هوامش الفصل الثاني

[1] Standard J. Shaw, *From Empire to Republic: The Turkish War on National Liberation*, 1918-1923, (Ankara: Turk Tarih Kurumu 2000), Vol. I, 261.

[٢] كانت ولاية ديار بكر مقسّمة إلى ثلاثة سناجق (ألوية) وهي ديار بكر وماردين وأرغانة، يرأس كلّ منها متصرّف. وكانت السناجق مقسّمة إلى أقضية يرأس كلّ منها قائمقام. فكان سنجق ماردين حيث عاش معظم السريان الأرثوذكس مقسّمًا إلى أربعة أقضية: أفينا ونصيبين والجزيرة ومديات. وكان الأتراك يترأّسون هذه المواقع الإدارية، عدا بعض الحالات حيث كانت تناط بعض المناصب بالنبلاء الأكراد. أمّا الوالي ومقرّه مدينة ديار بكر فكان تعيينه بأمر سلطاني.

[3] *International Dictionary of Historical places*, vol 3 Southern Europe: New York, Routledge, p. 190.

[٤] بدأ دخول السلاجقة إلى الأناضول عندما فشل الإمبراطور ديوكينس البيزنطي من دحر السلاجقة في معركة مازنكرت عام ١٠٧١. ولقد انتقلت مقاليد السيطرة من مدينة ديار بكر والمنطقة المحيطة بها بين حكّام السلالات التركيّة المختلفة. فكانت جزءاً من سلطنة الروم (Rum) التركيّة في الفترة من ١٢٤١–١٢٥٩ وأصبحت عاصمة المنطقة التي حكمتها سلالة ارتكلو التركيّة. كما حكمتها السلالة التركيّة قره قويونلو (الخروف الأسود) في الفترة ١٣٧٥–١٤٦٨ ثمّ سلالة آق قويونلو (الخروف الأبيض) للفترة من ١٣٧٨–١٥٠١ التي امتدّت سيطرتهم إلى الموصل وحلب. وأصبحت هذه المنطقة بكاملها تحت حكم اسماعيل شاه الفارسي في ١٥٠٧ لعدّة سنوات ولحين استيلاء الدولة العثمانيّة عليها وعلى المناطق المحيطة بها في عام ١٥١٦.

[5] Hans Hollerweger, *Tur ‘Abdin*, p. 314.

[٦] تمّ استيلاء السريان الكاثوليك على دير مار بهنام عام ١٨٣٩.

[7] Reproduced from TABLE 7 of Sebastian Brock and Witold Witakowski, *Hidden Pearls* Vol. III: *At the Turn of the Third Millenium, The Syrian Orthodox Witness.* Tras World Film, Italia, 2001.

[8] William Francis Ainsworth, *A Personal Narrative of the Euphrates Expedition.*

[9] Mark Sykes, *Through Five Turkish Provinces*, London, Bickers & Son, 1900.

[10] Gertrude Bell, *Amurath to Amurath*.

[11] Horatio Southgate, *Narrative of a Tour Through Armenia.*

[12] Oswald Parry, *Six Months in a Syrian Monastery.* London: Horace Cox, 1895. Reprint by Gorgias Press, 2001.

[13] Ainsworth, *A Personal Narrative.*

[14] Ibid, p333.

[15] Ibid, p334

[16] Mark Sykes, *Through Five Turkish Provinces.*

[17] Gertrude Bell, *Amurath to Amurath*.

[18] Marila Mundell Manga, *The Churches and Monasteries of Tur Abdin*,

[19] Horatio Southgate, *Narrative of a Tour Through Armenia*, pp. 281-283.

[20] Horatio Southgate, *Narrative of a Visit to a Syrian)Jacobite) church of Musopotimya.*

[21] Southgate, *Narrative of a Tour Through Armenia*, p. 166.

[22] Ibid, p. 167.
[23] Ibid, p. 180.
[24] Ibid, pp. 183-184.
[25] Ibid, pp. 253-254.
[26] Ibid, p. 277.
[27] Sebastian Brock, "Tur 'Abdin-a Homeland of Ancient Syro-Aramaean Culture," in Hans Hollerweger, *Tur Abdin*, Linz: Freunde des Turabdin, 1999, 22. هذه الخارطة مقتبسة من الخارطة الواردة في كتاب هولرويگر الذي عنوانه "طور عبدين"، ص ٢٢.
[28] Ibid.
[29] Ibid.
[30] Ibid.
[31] Ibid, 23
[32] Palmer, *The Mountain of seventy Monasteries: The monastic geography of Tur Abdin*.
[٣٣] أفرام برصوم: "تاريخ طور عبدين"، ١٩٢٤ ترجمة من الأصل السريانيّ إلى العربيّة بولس بهنام ١٩٦٣.
[34] Ibid, pp. 2-3.
[35] Brock, "Tur 'Abdin-a Homeland of Ancient Syro-Aramaean Culture," p. 22.
[36] Bell, p. 301.
[٣٧] أفرام برصوم: "تاريخ طور عبدين"، ص ٢٨٠–٢٨٧.
[٣٨] يصف القس أدّى السبيريني الأحداث في السنوات (من سنة ١٤٠١ إلى سنة ١٤٩٢)، أفرام برصوم: "تاريخ طور عبدين" ص ٢٨٨–٣١٠.
[٣٩] المرجع نفسه ص٣٥٢.
[40] Oswald H. Parry, *Six Months in a Syrian Monastery.*
[41] Ibid, p. 178.
[42] Ibid, p. 200.
[٤٣] أفرام برصوم: "تاريخ طور عبدين"، ص ٢١٤– ٢١٦.
[٤٤] لقائمة كاملة بأديرة طور عبدين، انظر افرام برصوم: "تاريخ طور عبدين"، ص ٢١٧–٢٢١.
[45] See also Andrew Palmer "The 1600-Year History of the Monastery of Qartmin (Mor Gabriyel)," in Hans Hollerweger, *Tur 'Abdin*, Linz:Freunde des Turabdin, p. 38.
[٤٦] المرجع نفسه. يشير برصوم في مصادر الكتاب التي شملت الأمير الكردي شريف الدين بدليزي، والكاتب المصري القلقشندي وغيرهم.
[47] Frederick A. Aprim, *Assyrians: From Bedr Khan to Saddam Hussein, Driving into Extinction the Last Aramaic Speakers*, Xlibris, 2006. See also Amir Harrak, *Catalogue of Syriac and Garshuni Manuscripts*

[٤٨] المفريان هو منصب كهنوتيّ يقع تحت منصب البطريرك مباشرة في الكنيسة السريانيّة الارثودكسية. والكلمة تعني "المثمر". أوّل مفريانية كانت مفريانية تكريت وأوّل مفريان كان ماروثا التكريتي عندما تقلّد هذا المنصب عام ٦٢٨. وكان المفريان مسؤولاً عن إدارة شؤون الكنيسة في الأبرشيّات الشرقيّة التي كانت ضمن الدولة الساسانية وفي الأبرشيّات الواقعة إلى الشرق منها. أمّا مفريانة طور عبدين فكانت قد اختُلقت لفترة محدودة. وفي القرن العشرين تم إحداث منصب مفريانية الهند. للمزيد يمكن الرجوع إلى (كوركياس انساكلوبيدك دكشنري ص ٢٦٤).

[49] Southgate, *Narrative of a Visit to the Syrian [Jacobite] Church*, p. 246.

[50] Ibid, p. 225.

[51] Ibid, p. 197.

[52] Andrew Palmer, “1600 – year history”, p.45; برصوم، تاريخ طور عبدين، ص ٣٢٧-٣٣٤

[53] Akgündüz, Emrullah, “Some Notes on the Syriac Christians of Diyarbakir in the Late 19th Century” in *Social relations in Ottoman Diyarbakir, 1870-1819*, 2012, pp. 217-240.

[٥٤] السالنميس: سجلاّت الإحصاء الرسمية (ظهر أوّلها عام ١٨٤٧).

[55] Akgündüz , p.222.

[56] Ibid, p. 225.

[57] Ibid, pp. 228- 229, apud Şimşek, 2003, pp. 180-181.

[٥٨] أقدّم الامتنان للعديد من الزملاء ذوي المعلومات حول الخلفية التراثية لشعبنا في تركيا وبشكل خاص الدكتور أسعد صوما للمعلومات التي أفادني بها عند اللقاء به في ١٩ تموز عام ٢٠١٢.

[59] Khalid Dinno, “Accessing the Archival Heritage of the Syrian Orthodox Church,” *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*, 13, (2013) 88-94.

[60] Jerusalem Archives, documenr J-DSC_0026.

[61] Bab Tuma Archives, document P1090957.

[62] Bab Tuma Archives, document P1090952.

[٦٣] لقد تناولتْ استمارة استقصاء المعلومات مواضيع متعدّدة شملت: الخدمة الكهنوتيّة والمشاكل والشكاوى المتعلّقة بها، مشاكل الزواج، العلاقات الاجتماعيّة ضمن مجتمع الكنيسة ومع مجتمعات الكنائس الأخرى، العلاقات والمشاكل مع المجتمعات والعشائر المجاورة، ومع الإدارات الحكومية المحلّيّة، إضافة إلى المشاكل المالية وظواهر التأخّر في الكنيسة والمجتمع عمومًا.

[٦٤] بقي نظام التاريخ المُسمّى بالـ "الرومي" ساريًا إلى تكوين جمهورية تركيا عام ١٩٢٣: السنة الرومية هي بطول السنة اليونانية وابتدأ العمل بهذا النظام في سنة ١٨٤٠ ميلادية (١٢٥٦ هجرية) وكان الفرق بطول السنة عن السنة الغريغورية يبلغ ١٢ يومًا خلال القرن الثاني عشر وأصبح ١٣ يومًا اعتبارًا من عام ١٩٠٠.

[65] Khalid Dinno, “The Deir al-Za‘faran and Mardin Garshuni Archives,” *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, Vol. 17.2, (2014), 195-213.

[66] See archival document K05-0035.
[67] See archival document K05-0049.

[٦٨] تظهر الرسالة (٠٠٤٦ – ٠٥ ك) الصيغة المتّبعة لمخاطبة البطريرك.

[69] See Yuhanon Dolabani, *Phatriarkho d-Antiokhya* (Patriarchs of Antioch), in Syriac. Holland: Bar-Hebraeus Verlag,1990; Ishak Saka *Kanīsatī al-suryāniya (*My Syrian Church).
[70] Horatio Southgate, *Narrative of a Visit,* p. 202.
[71] Ibid.
[72] Ibid, p. 237.

[٧٣] يشير پاري (في صفحة ٤٨) إلى المدرسة الحكومية التي كان طَلَبَتُها من المسيحيّين والمسلمين.

[٧٤] حيث إنّ زيارة پاري كانت عام ١٨٩٢ فهو على الأرجح يشير إلى الحرب الروسية – العثمانيّة ١٨٧٧ – ١٨٧٨.

[٧٥] المرجع نفسه، ص ٤٨–٤٩.

[٧٦] إنّ مصطلح الكثلكة كان شائعًا في المصادر التاريخيّة سواءً السريانيّة الأرثوذكسيّة أو الكاثوليكية كما جاء في كتاب فيليب دي طرازي، *السلاسل التاريخيّة في أساقفة الأبرشيّات السريانيّة*.

[٧٧] من المفيد الإشارة إلى أنّ الباب العالي كان يقاوم التوغّل الكاثوليكي في الإمبراطوريّة العثمانيّة قبل حدوث حرب استقلال اليونان عام ١٨٢١ ولكنّه أصبح قليل الاهتمام بهذا الموضوع بعد حدوث تلك الحرب (انظر الفصل الأوّل).

[٧٨] فيليب دي طرازي، ٢١٣–٢٢٢.

[٧٩] إغناطيوس أفرام برصوم: "تاريخ الأبرشيّات السريانيّة – ديونسيوس ميخائيل، مطران حلب (١٧٦٦–١٧٧٥)" – المجلة البطريركيّة السريانيّة ، ١٩٤٠، ص ١٩١–٢٠٠.

[80] Bernard Heyberger, “The Development of Catholicism in the Middle East (16th to 19th centuries),” in *Christianity: a History in the Middle East*, (Habib Badr, chief ed.), 631-54. Beirut: MECC, 2005, p. 647.

[٨١] فيليب دي طرازي، ص ١٤٢– ١٤٤.

[٨٢] المرجع نفسه، ص ٤٧.

[٨٣] المرجع نفسه، ص ٢٨٣–٢٨٥.

[٨٤] المرجع نفسه، ص ٣٣٤–٣٣٥.

[٨٥] المرجع نفسه، ص ٣٣٥.

[٨٦] المرجع نفسه.

[٨٧] إنّ ظروف تحوّل متّي النقّار إلى الكثلكة كما أوردها فيليب دي طرازي (ص ٣٣٦–٣٣٧)، تستحقّ شيئًا من التمعّن لما تظهره من تأثير البعثات التبشيريّة اللاتينية على هذا التحوّل. ومن الجدير بالذكر أنّ فيليب دي طرازي كان من أبرز رحّالي السريان الكاثوليك مكانة وثقافة آنذاك. وبموجب ما أورده دي طرازي فقد كان متّي النقّار في طريقه من دمشق إلى حلب بأمر البطريرك لاسترداد كنيستها التي كانت في حوزة الكاثوليك منذ سنين عديدة، فساقته العناية الالهية "إلى خان البنادقة" الذي كان على غير علم من المطران (متّي النقّار) قد تحوّل منذ عهد قريب إلى دير للمرسلين اللعازريين. ولدى وصوله استقبله الأب نيقولاوس غودز رئيس الدير بإكرامٍ وأنزله في أحسن غرفة. وعند المساء بعد مبادلة الحديث، عرف كلاهما الآخر فقال الرئيس للمطران "أطلب من العزة الالهية التي قادتك صدفةً إلى شبكتنا الرسولية ألاّ تسمح بخروجك منها دون ثمرة لخلاصك الأبدي". ثمّ أخذ في تخطئة مذهب اليعاقبة بسرد شهادات من مؤلّفات مار أفرام السرياني. فكان لحديثه تأثيرٌ شديدٌ على قلب السيد متّي الذي لم يتمالك من إعلان رغبته في رفض ضلال الطبيعة الواحدة واتّباع المذهب الكاثوليكي". إنّ حقيقة أنّ الكنيسة الكاثوليكية على يد البابا بندكتس الخامس عشر قد منحت بعد أعوام قليلة (عام ١٩٢٠) لقب "دكتور الكنيسة" لمار أفرام السريانيّ يلقي ضوءًا على استعداد بعض البعثات اللاتينية لاتّباع ما طاب بها من أسلوب في سبيل تحقيق أهدافها.

[٨٨] عبود حداد: دير مار موسى الحبشيّ، النبك سوريا حلب ١٩٩٩، ص ٧٧.

[89] Heyberger, p. 642.

[90] Ozcozar, p. 212.

[91] Frazee, p. 294.

[92] Atiya, *A History of Eastern Christianity*, p. 37

[93] The Jerusalem Archive of St. Marks Monastery, No. J- DSC_0026.

[94] The Jerusalem Archive of St. Marks Monastery, No. J- DSC_0027.

[٩٥] السلطان عبد المجيد الأوّل (١٨٣٩–١٨٦١).

[96] The Jerusalem archive of St. Mark’s Monastery, No J-DSC-0026.

[٩٧] برصوم، *من كتاب الأحاديث*، من صفحة ٤٠٧–٤١٣.

[98] Southgate, *Narative of the visit to the Syrian (Jacobite) church*, p 137.

[99] Southgate, *Narative of a Tour through Armenia* ……. p. 285.

[١٠٠] كان البطريرك السريانيّ الكاثوليكيّ أنطون سمحيري في جولة في فرنسا وبلجيكا وهولندا مدّتها سنتان من عام ١٨٥٤ جمع خلالها أموالاً كثيرة – انظر أنطوني أوماهوني.

[101] Parry, p. 303.

[102] John Joseph, *Muslim-Christian Relations*, p. 56.

[103] Horatio Southgate, *Narratives of a Visit to the Syrian*,, P. 223.

[104] John Joseph, *Muslim-Christian Relations*, p. 67, apud Thomas Laurie, *Dr. Grand and the Mountain Nestorians*, Boston 1874, p. 279.
[105] *The Missionary Herald*, April 1871, 64, 4.
[106] *The Missionary Herald*, 1859,55,6.
[107] *The Missionary Herald*, 54 (1858): 255.
[108] Ibid.

[١٠٩] لديّ نسخة من وثيقة تخرّج طالب من الموصل صدرت من المدرسة الإنجيلية العالية في ماردين في ١٨ حزيران، ١٨٩٠ تحمل توقيع عدد من المدرسين وكذلك القس أندرس رئيس البعثة التبشيريّة. وكان حنّا سري أحد المدرّسين الموقّعين على الشهادة وهو ناشر أول مجلة حكمة عام ١٩١٤.

[110] *The Missionary Herald*, Jan 1895; 91,1; American periodicals, Report by Alpheus Andersou.
[111] The archival document: K05-1300, 1301 dated April 29, 1880.
[112] The archival document: K05 -1450, 1451 dated March 27, 1882.
[113] The archival document: K10- B2-0262, 0263, dated February 15, 1894.
[114] The archival document: K10- 01-36-0235, 0236, dated April 21, 1882.
[115] The archival documents; 40M-24/45- 0093, 0094 dated, December 2, 1898
[116] The archival Document: K05-0325, dated January 2, 1893.
[117] The archival document: K10-B20-0749, dated January 23, 1893.
[118] Saka, *Kanisati*, p. 305.
[119] Archival Document Bab Tuma-P1080718.
[120]Parry, pp. 321, 322

[١٢١] لقد أدرج هنا اسم البطريرك "بطرس الثالث/الرابع" فقد ورد اسمه كبطرس الثالث في الوثائق الصادرة خلال فترة حياته ولكنّه تحت إعادة النظر في بداية القرن العشرين في التسلسل البطاركة وبموجبه أصبح يعرف ببطرس الرابع، كما سبق شرحه في فصل المقدّمة.

[١٢٢] اسحق ساكا: *كنيستي السريانيّة*، ٢٠٠٦ ويوحنا دولباني: بطاركة انطاكية ١٩٩٠.

[١٢٣] مجلة الحكمة، العدد ٢، سنة ١٩٢٧، ص ٢٩٠-٢٩١.

[١٢٤] المرجع نفسه ص ٢٩٣.

[١٢٥] إنّ معالجته لموضوع كنيسة الطاهرة في الموصل هو مثال للحكمة التي تميّز بها البطريرك بطرس، حيث ذهب إلى الموصل عام ١٨٩٢ وشجّع شعب كنيسته على ضرورة إنهاء النزاع مع الجانب الكاثوليكي الذي استمرّ خمسين عامًا وذلك ببناء كنيسة تعويضًا عن الكنيسة الأصليّة المتنازع عليها وبادر بحملة جمع التبرّعات لذلك الغرض. وللمزيد من المعلومات حول حياته يمكن الرجوع إلى مجلّة الحكمة، العدد ٢، ص ٢٨٨-٢٩٥، و ٣٤٨-٣٦٥.

[126] Parry, pp.61-62.

الفصـــل الثـــالث

أنطاكية وكـــانـــتربري والهـــند

٣-١ مقدّمة

من المعتقد عمومًا بأنّ التحدّي الذي واجهَتْه المسيحيّة المشرقيّة من المسيحيّة الغربيّة (كاثوليكيّة أو بروتستانتيّة) كان قد بدأ في الشرق الأوسط، مهد المسيحيّة. لكنّ التدقيق في هذا الأمر يُظهر أنّ هذا التحدّي كان قد بدأ أوّلًا في جنوب الهند التي كانت موطنًا للمسيحيّة السريانيّة منذ القرن الأوّل. إذ دخلت الكاثوليكيّة الرومانيّة إلى جنوب الهند بواسطة البرتغاليّين عندما غزوا ذلك البلد في عام ١٥٠٣. وهذا التاريخ يسبق بكثيرٍ الحملةَ التي أقدمتْ عليها روما في الشرق الأوسط على أثر قيام البابا غريغوري الخامس عشر بتأسيس مجمع انتشار الإيمان في عام ١٦٢٢ وقيام هذه الجهة بإرسال مبشّريها إلى الشرق الأوسط. ومع تراجع القوّة البرتغاليّة في الهند ظهرتْ قوًى مستعمرةٌ أخرى وهي الهولنديّة والبريطانيّة كلٌّ منها مصطحبة معها فرقها التبشيريّة. فقد استعمر الهولنديّون بعد البرتغاليّين الهند وبحلول عام ١٦٦٣ كانوا قد سيطروا على كوجين الواقعة على ساحل ملبار، وأنهوا بذلك سيطرة البرتغاليّين التي دامت ١٦٠ عامًا. وممّا هو جدير بالإشارة أنّ الاحتلال الهولنديّ الذي استمرّ إلى عام ١٧٩٥ حين حلّ البريطانيّون محلّهم في تلك المناطق ركّز اهتماماته التبشيريّة على الهندوس، ولم يشهدْ مكوثُهم في جنوب الهند تأثيرًا مهمًّا على كنائسها السريانيّة[١]. لذا فإنّ البعثات

التبشيريّة التي أثّرتْ على السريان المسيحيّين في الهند بعد حكم البرتغاليّين كانت تلك التي حملتِ العقيدةَ البروتستانتيّة التي أوردها البريطانيّون منذ أوائل استعمارهم للهند ابتداءً من عام ١٧٩٥. وهذا التاريخ يسبق أيضًا عام ١٨١٩ وهو تاريخ مجيء أوّل البعثات التبشيرية البروتستانتيّة إلى الشرق الأوسط، والتي كانت تابعةً للمجلس الأمريكيّ لمفوّضيّات البعثات التبشيريّة الأجنبيّة[٢].

ابتدأت العلاقة بين الكنيستين السريانيّة الأرثوذكسيّة والكنيسة الأنكليكانيّة في القرن التاسع عشر على أثر تنافس الكنيستين بشأن المسيحيّين السريان في جنوب الهند. فقد كان تعدادُ السريان الأرثوذكس ما بين ١٠٠,٠٠٠ و ٣٠٠,٠٠٠ نسمةً في جنوب الهند[٣]. وكان للكنيسة الأنكليكانيّة اهتمامٌ بالمسيحيّين في الهند عمومًا لأسبابٍ عقائديّة وسياسيّة. وكانت الجمعيّة التبشيريّة الكنسيّة (سي. إم. إس.)، التي عملتْ باعتبارها الجناح التبشيريّ للكنيسة الأنكليكانيّة مسؤولةً عن أعمال التبشير في الهند. وقد هدفتْ هذه الجمعيّةُ إلى جعل المسيحيّين الشرقيّين إمّا في حالة اتّحاد مع الكنيسة الأنكليكانيّة، أو على الأقلّ تحتَ هيمنتها العقائديّة. وقد أثبتتِ الوثائقُ التي تمّ الكشف عنها في نطاق البحث الحاليّ أنّ الجمعيّةَ المذكورة كانت السبب الرئيسيّ للتفكّك والانقسام اللذين حدثا في نطاق الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة في الهند في مطلع الثلاثينيّات من القرن التاسع عشر. وقد كان هناك جانبٌ سياسيٌّ للموقف البريطانيّ تجاه المسيحيّين المشرقيّين، عبَّرَ عنه تايلر بملاحظةٍ جديرة بالاهتمام إذ أفاد:

> إنّ الأفضلَ والأكثر يُسرًا أن تكون مجموعةٌ من المسيحيّين حاملةً الولاءَ لرئيس أساقفة كانتربري، وهو أحد الأعضاء البارزين في مجلس اللوردات البريطاني ورئيسًا روحيًّا للكنيسة المؤسّسيّة، من أن تُبدي ولاءها لبطريرك في الإمبراطورية العثمانية[٤].

أمّا الكنيسةُ السريانيّة الأرثوذكسيّة التي كانت حريصةً على رعاية شعبها في الهند فتضاعفتِ التحدّياتُ أمامها لإعداد وتجهيز كادرٍ مؤهَّل وإدارةٍ تناسب تلك المسؤوليّة،

وذلك بسبب البعد الجغرافيّ وضعف الإمكانات بالمقارنة مع ما يمكن أن توفّره دولةٌ كبريطانيا. وقد كان موقفُ الكنيسة الأنكليكانيّة موقفَ جهةٍ مستعمرةٍ من حيث الأساس، مصحوبًا بالتعالي نحو الشرقيّين. وكثيرًا ما اعتمدتْ حدّةُ هذا الموقف على شخص رئيس أساقفة كانتربري.

وبالرّغم من تناقض مصالح الطرفين في الهند، فقد نمتْ مع الوقت علاقةٌ بينهما ابتدأت بزيارة البطريرك بطرس إلى إنكلترا عام ١٨٧٤، واستمرّتْ في مجالٍ تعليميٍّ محدودٍ إلى زمن حلول الحرب العالميّة الأولى. وفي أعقاب تلك الحرب ونتيجةً لخيبة الأمل التي وجدها السريان الأرثوذكس في موقف الغرب في مؤتمر السلام الذي انعقد في باريس في أعقاب تلك الحرب تجاه شؤونهم وشؤون بلاد المشرق عمومًا، فقد تراجعتْ تلك العلاقة واقتصرتْ على طابعٍ رسميٍّ محدود.

٣-٢ المسيحيّة السريانيّة في جنوب الهند – خلفيّة مختصرة

استنادًا إلى التقليد السريانيّ، فقد دخلتِ المسيحيّة إلى الهند بواسطة القديس توما الرسول عندما حطّ في ميناء موزيرس على ساحل الملبار في كيرالا عام ٥٢م وبشّر بالإنجيل بين المواطنين الأصليّين لكيرالا[٥]. وربّما كان لوجودِ جاليةٍ يهوديّةٍ متنامية في ذلك الميناء أثرٌ في اجتذابِ القدّيس توما إلى ذلك الميناء. ومن المحتملِ أن يكون توما الرسول قد حطَّ في جزيرةِ مالانكرا في حوض ميناء موزيرس، ومنه جاءت تسمية كنيسة مالانكرا[٦]. وكانت قد حطّتْ في تلك المنطقة بعثاتٌ عدّةٌ على مدى القرون الأولى، جاء البعض منها من إديسّا (الرها) وجاء البعض الآخر من مناطق أخرى من ما بين النهرين، مستنيرةً جميعُها بما كان قد أقدمَ عليه توما الرسول لبثّ الإنجيل لمناطق أخرى من كيرالا. وقد أشار ماركو پولو إلى وجود مسيحيّين في شاطئ ملبار عند زيارته تلك المنطقة في ١٢٩٢[٧].

وكانت اللّغة السريانيّة التي جلبها المبشّرون معهم من الكنائس السريانيّة هي لغة الطقس الكنسيّ في تلك المناطق على مدى التاريخ. على أنّه لا زال هناك نقاشٌ حول انتساب الكنيسة في الهند خلال الفترة التي سبقتِ الغزوَ البرتغاليّ لذلك البلد في أوائل القرن السادس عشر. فعلى مرّ العهود، أرسلتْ واحدةٌ أو أخرى من كنائس أنطاكية وسلوقس والفرس، مطارنةً وأساقفةً من كوادرها إلى تلك المنطقة فضلاً عن رسامة كهنةٍ محلّيّين لإدارة شؤونها الدينيّة. ولم يكن تفاعلُ السريان الشرقيّين أو الغربيّين مع مسيحيِّي جنوب الهند مقتصرًا على الأمور الكهنوتيّة، فقد هاجرتْ مجموعاتٌ مختلفةٌ من ما بين النهرين إلى ساحل الملبار في عهود مختلفة. ففي عام ٣٤٥، هاجرتْ من إديسّا تحت رئاسة الأسقف توماس الكنعانيّ مجموعةٌ مكوّنةٌ من ٤٠٠ شخص وحطّتْ في كوجين. وقد نمتْ هذه المجموعة وانتعشتْ إلى هذا اليوم. واعترافًا بمكانتها، فقد أسّسَ البطريرك عبدالله أبرشيّةً خاصّة بأهلها في عام ١٩١٢. هذا ويشير توما[٨] إلى مجموعةٍ أخرى هاجرتْ إلى تلك المنطقة من جنوب ما بين النهرين في عام ٨٢٥ م. وفي القرن الثاني عشر أفاد ابن الصليبي "إنّ إيمان الكنيسة الهنديّة هو بالذات إيماننا نحن السريان"[٩]. وعلى مرّ الزمان، كان قد عهد بأربعة عشر أسقفًا للخدمةِ في هراة وكان أوّلهم، حسبما جاء في التاريخ الكنسيّ لابن العبريّ، هو إبراهيم، الأسقف الرابع والخمسون الذي رسمه البطريرك ديونيسيوس التلمحريّ (٨١٨–٨٤٥)، وكان آخرهم يوحنّا، الذي كان الأسقف الحادي والعشرين من الأساقفة الذين رسمهم البطريرك ديونيسيوس يحيى (١٠٣٤–١٠٤٤)[١٠].

أمّا العلاقة بين الكنيسة وكيرالا بعد تلك التواريخ فلم تكن واضحة، نتيجةً للغزو البرتغاليّ الذي تسبّب في "التدمير المتعمّد لوثائق ومكتبات الكنيسة، والذي إليه يعود السبب في النقص الشديد في الوثائق الخاصّة بتاريخ الكنيسة الهنديّة لفترة ما قبل الاحتلال البرتغاليّ"[١١]. على أنّ حضور الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة في ربوع تلك المنطقة من الهند أصبح واضحًا من خلال الرئاسات الكنسيّة التي عيّنَتْها هذه الكنيسة

فيها بعد القرن السادس عشر، ومن استمرار استخدام الليتورجيا السريانيّة في العديد من الكنائس وفي مختلف المرافق التابعة لها من مدارس عامّة ومدارس إكليريكيّة.

وبشكل عامّ، فقد كانت الكنائس السريانيّة تعيش بسلام تحت حكم المهراجات وكان يديرها مطران عامّ واحد يساعده رئيس شمامسة، عادةً من عائلة پالاوماتي[١٢]. لكن كما سنشهد بعد قليلٍ، فإنّ التدخّل الأوروبيّ في شؤون مسيحيّي الشرق الأوسط كان له ما يوازيه في كيرالا.

٣-٣ مجمع ديامبور (١٥٩٩): بداية جديدة لكنيسة الهند

عندما حطّ الأسطول البرتغاليّ بقيادة فاسكو دي گامّا في كوجين على ساحل الملبار في ١٥٠٣، لاحظ البرتغاليّون وجود ما يقرب من ٢٠٠,٠٠٠ مسيحيّ و١٥٠٠ كنيسة في تلك المنطقة[١٣]. وقد تملّك البرتغاليّين العجبُ عندما وجدوا أكثر من ١٠٠ كنيسة على منطقة الساحل لوحدها. ويوضح كلوديوس بوخانون، أحد المبشرين الأنكليكان الأوائل إلى الهند الذي استكشف ساحل الملبار، في كتابه الذي نشره عام ١٨١١ الملاحظة التالية:

> عندما تعرّف [البرتغاليّون] على نقاوة وبساطة عبادتهم، أصابهم شعور بالاستياء. وأفاد البرتغاليون: "إنّ هذه الكنائس تعود إلى البابا". "ومن يكون البابا؟"، قال السكّان المواطنون، "لم نسمع به". وأصاب الكهنة الأوروبيّون تخوّفًا وامتعاضًا كبيرين عندما علموا بأنّ الهنود المسيحيّين قد حافظوا على نظم وقواعد كنيسة نظامية تابعة لسلطة أسقفيّة وأنّهم كانوا على مدى ١٣٠٠ سنة خلتْ يحظون بخدمات منتظمة من الأساقفة الذين كان يرسمهم لهم البطريرك الأنطاكيّ. وقالوا لهم: "نحن حملة الإيمان الحقيقي، بغضّ النظر عن كونكم من الغرب، إلاّ أنّنا متحدّرون من حيث أُطلِقَ على المؤمنين بالمسيح اسم مسيحيين"[١٤].

وقد حاول الغزاة البرتغاليّون إجبار مسيحيّي الملبار على الاتّحاد مع روما عن طريق اتّباع أساليب المحاكمة على نسق محاكم التفتيش التي كانت شائعةً في أوروبا آنذاك وما نتج عنها من أحكامٍ بالسجن والتهديد بالموت. وصحب ذلك حرقُ كتبِ الصلاة بالسريانيّة كوسيلةٍ لإبعاد هؤلاء المسيحيّين عن تراثهم المسيحيّ السريانيّ الذي امتدّ لمدة ١٣٠٠ سنة، وربطهم بسلطة روما. وشملتْ حملةُ البرتغاليّين حرقَ الوثائق الكنسيّة ممّا يوضح سبب غياب الوثائق الخاصّة بعلاقة هذه الكنيسة بالكنائس الشرق أوسطيّة، كما سبق ذكره.

وقد قام البرتغاليّون بتعزيز إجراءاتهم القسريّة بعقد مجمع في ديامبور في حزيران عام ١٥٩٩ فيه أجبروا الحاضرين على تأسيس فرعٍ كهنوتيٍّ منبثقٍ من الخطّ البرتغاليّ اللاتينيّ[١٥]. وبموجب ما أعلنهُ ذلك المجمع، فإنّ "جميع الملباريّين المسيحيّين هم رسميًّا ونظريًّا تابعون للمسار الرومانيّ"[١٦].

مع أنّ بوخانون يمثّل الجانب البروتستانتيّ من وجهة النظر الأنكليكانيّة، لكنّه عبَّر في كتاباته عن عدم تفهّم الإرساليّات البرتغاليّة لأسلوب عبادة الهنود المسيحيّين الأصلاء، كما أنّهم لم يفهموا حقيقةَ أنّ أجداد هؤلاء الهنود الذين يضطهدونهم عرفوا المسيحيّة قبلهم. وقد مارس البرتغاليّون الإرهاب تجاه من لم يستجب لأوامرهم من المسيحيّين الهنود وحرقوا كتبَهم السريانيّة الطقسيّة. وأوضح بوخانون أنّ البرتغاليّين عقدوا مجمعهم في كنيسة سريانيّة في ديامبور، بالقرب من كوجين حيث ترأّس رئيس الأساقفة منزس المجمع الذي حضره ١٥٠ من الكهنة السريان واتّهمهم فيه بأنّ "لديهم زوجات، ولم يقدّموا الأدعية للقدّيسين ولم يتعبّدوا للصور ولم يؤمنوا بالمطهر..."[١٧]. هذا وأوضح بوخانون أيضًا أنّ الكنائس التي كانت قرب الشاطئ "أُجبِرَتْ على الاعتراف بالسلطة العليا للبابا"، وبذلك سُمح لهم بالإبقاء على اللغة الطقسيّة التقليديّة بعد أن قام منزس "بتنقيتها" من الأخطاء.

أمّا الكنائس التي كانت في الداخل، فلم تستجبْ لأوامر روما وأخفتْ كتبَها وهربتْ إلى الجبال حيث التمستْ حمايةَ الأمراء. وقد أدّى استياء المسيحيّين الأصليّين إلى الاستعانة بأعوانهم من مسيحيّي الشرق الأوسط. في عام ١٦٥٣، اجتمعَ سرًّا عدد من الكهنة ورؤساء الشعب في كنيسة الناغت، وقرّروا طلب مطران غير كاثوليكيّ، كما كان في الأزمنة السابقة. وطلبوا من توماس بالاكوماتا وهو من عائلة رؤساء الشمامسة المعروفة لطلب مثل هذا المطران[١٨]. وبموجب ما أورده فورتسكو، فإنّ رسائل بهذا الصدد أُرسِلَتْ إلى كلّ من بطاركة السّريان و"النساطرة" والأقباط، علمًا أنّ الرسالة الموجّهة إلى بطريرك أنطاكية هي التي أثمرتْ باستجابةٍ مباشرة[١٩].

٣-٤ وصول مار غريغوريوس عبد الجليل الموصليّ

استجابةً لطلبٍ من الهند للعون أوفدَ البطريركُ السريانيّ الأرثوذكسيّ مطران القدس مار غريغوريوس عبد الجليل الموصليّ إلى مالانكرا. وصل مار غريغوريروس الملبار في عام ١٦٦٥ الذي صادف أن كان فيه البرتغاليّون قد تركوا. على أنّ الانقسامات التي خلقوها بين صفوف الكنائس السريانيّة في الهند بقيتْ، حيث بقي العديد من المسيحيّين السريان مرتبطين مع روما كهنوتيًّا وطقسيًّا. وما يوازي ذلك في الأهمّيّة هو ما فرضه البرتغاليّون على الكنائس من إجراءات وعادات جديدة مثل إلغاء بعض المناسبات، وفرض بقاء الكهنة عازبين، ممّا هو مخالفٌ للتقليد السريانيّ المسيحيّ. وإزاء هذه الأمور، تنقّل مار غريغوريوس بين مختلف كنائس الملبار موجِّهًا عِنايته لاسترجاع التراث الفكريّ والطقسيّ في كنائسها. وهكذا أعاد غريغوريوس إحياءَ الصلة التاريخيّة الكهنوتيّة بين مسيحيّي جنوب الهند والكنيسة السريانيّة في أنطاكية مجدّدًا.

وعملَ مار غريغوريوس على تعزيز هذا الترابط المبدئيّ والطقسيّ وذلك من خلال زياراتِهِ المتعدّدة للكنائس وبهذا الصدد أصدرَ في الخامس من شباط ١٦٨٨ منشورًا

تضمّن التعاليم التي من شأنها تسهيل الرجوع إلى مبادئ الإيمان لكنيسة أنطاكية. وقد وجدتُ ضمن الوثائق التي تصفّحتُها في باب توما نسخةً لترجمةٍ عربيّة مكتوبة بخط يد أفرام برصوم (لاحقًا البطريرك أفرام الأوّل برصوم) ومؤرّخة في عام ١٩٢٩[٢٠] للمنشور الذي كان مار غريغوريوس قد كتبه بالسريانيّة في كنيسة كوتايم وأصدره مخاطبًا فيه كنائس بارور، ومولانثوروثي وَكَنْدَناد. ويندّد منشور مار غريغوريوس بمجمع ديامبور وبما جاء به من مبادئ فيقول:

"قد جمعوا لهم مؤتمرًا ضدّ القانون وحرّفوا الإيمان القويم إيمان رسل ملّتنا الأبرار، القوانين المرتّبة قوانين مجمع نيقية وأبدلوا طقوس وسنن الأجيال الأولى... ووقعوا في الهرطقة محاولين إيقاع آخرين أيضًا في هرطقتهم ... فأسألكم إذًا أن تغاروا على قوانين الكنيسة السريانيّة ..."

ومضى مار غريغوريوس ليذكّرهم:

" لم يكن لرجال الكنيسة الرومانية سلطان في هذه الأبرشيات لمدة ١٦٠٠ سنة. وإنّ عددًا كبيرًا لا يعلمه إلاّ الله من مطارنة وقسوس وشمامسة ومسيحيّين رجالًا ونساءً عاشوا وماتوا في هذه الأبرشية خلال الألف وستمائة سنة الماضية. فهل تظنّون أنّ كل هذا الجمعَ الكبير قد قُضي عليه أن يهلك في الجحيم؟ كلاّ. لا يقول هذا القول إلاّ من كان مجدّفًا وفيه شيطان..."

وبالرغم من الانقسامات التي سبّبها الوجود البرتغاليّ ونزوح العديد إلى كنيسة روما، فإنّ سلطة البطريرك الأنطاكيّ التي قام مار غريغوريوس بإعادة تأسيسها بقيتْ مستمرّةً في جنوب الهند إلى الوقت الحاضر، بالرغم من حدوث انشقاقات أخرى واستمرار عمل البعثات التبشيريّة الغربيّة في صفوف مسيحيّي تلك المنطقة، كما سيرد لاحقًا.

٣-٥ المصالح البريطانيّة تجاه السريان المسيحيّين في جنوب الهند

جاء دورُ الكنيسة الأنكليكانيّة بعد رحيل البرتغاليّين للسعي في الدخول في علاقةٍ مباشرةٍ مع السريان المسيحيّين في جنوب الهند. ويرجع هذا السعي إلى عام ١٨١١ أو قبله بقليلٍ وهو العام الذي نشر فيه كلوديوس بوخانون المارّ ذكره كتابَه الذي يمكن ترجمة عنوانه "الأبحاث المسيحيّة في آسيا"[٢١] والذي لا زال يُعدّ أوّل ما كُتب بالإنكليزيّة في القرن التاسع عشر حول الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة في الهند. وكان بوخانون يميل إلى سيطرة بريطانيّة، تكون مبدئيًّا بأسلوب تعاونٍ وتقارب بين الكنيستين السريانيّة الأرثوذكسيّة والأنكليكانيّة. وقد كان مثلُ هذا التعاون مستندًا، حسب رأي بوخانون، على حقيقة كون الكنيستين أسقفيّتين وغير مرتبطتين بالكنائس "البابويّة"، وذات ممارساتٍ متماثلةٍ بين الكنيستين وخاصّةً بصدد اختلافهما عن التقليد اللاتينيّ. وفي الواقع كان بوخانون يدعو إلى اتّحاد هاتين الكنيستين في الهند مع اعترافه بعدم وجود الصلاحيّة لديه للكلام عن لسان الكنيسة الأنكليكانيّة بهذا الصدد[٢٢]. وبعد عودته إلى إنكلترا حظيتِ الكنيسةُ السريانيّة الأرثوذكسيّة في الهند باهتمامٍ على نطاق وسائل الإعلام والأفراد والجمعيّات والتي لم تكن في الغالب قد سمعتْ عنها قبل ذلك. ومن هذه الجمعيات كانت جمعية التبشير الكنسيّ (سي. أم. أس.)[٢٣].

وافق السريان الأرثوذكس في الهند في البداية على المساعدات الثقافيّة التي عرضَتْها جمعيّةُ التبشير الكنسيّ ولم يظنّوا أنّ تواجدَهم بينهم ينطوي على أيّة مخاطر. وقد شهدت السنوات من ١٨١٦ إلى ١٨٣٦ مظاهر ذلك التعاون. لكن رغم ذلك فإنّ العلاقة التي برز منها هذا التعاون كانت تحوي في طيّاتها مخاطرَ فقدانِ الاستقلال الذاتيّ للكنيسة السريانيّة التي كانت الطرف الأضعف.

وبسبب التوجّه الإنجيليّ لأعضائها، فقد كانت جمعيّة التبشير (سي. أم. أس.) الآنفة الذكر تمثّل الجناحَ البروتستانتيّ المتشدّد من الكنيسة الأنكليكانيّة. وعليه فقد

كان لا بدّ من بدء ظهور أوّل مبادرات الانتقاد على لسانها لما اعتبرَتْهُ هذه الجمعيّة خرافات في معتقدات السريان الأرثوذكس. وعليه فلم يمضِ سوى وقت قليل وبدأ أعضاء هذه الجمعيّة بالدعوة لإصلاح الكنيسة السريانيّة التي كانوا يعملون معها.

وسرعان ما ظهرتْ في الأفق أزمةُ إدارةٍ وسيطرة. ففي الوقت الذي كان هؤلاء المبشّرون يعملون تحت توجيه مطران السريان الأرثوذكس المعيّنِ من أنطاكية، فقد كانوا أيضًا تحت السيطرة الإداريّة للمقيم الإداريّ البريطانيّ الذي كان، وعلى الأرجح لأسبابٍ سياسيّةٍ، يدفع باتّجاه ما يُسمّى بِـ"الإصلاح". وقد نمى التحزّب وتأزّمت العلاقة بين الجانبين مع مرور الوقت، وتفاقم الأمر وبالتالي انقطعت العلاقة بين السريان الأرثوذكس وتلك الجمعيّة على أثر انعقاد مجمع في مافيلكارا في عام ١٨٣٦[٢٤].

وفي أعقاب هذا الانقطاع في العلاقة، مضى الجانبُ المتأثّر بالمبشّرين الأنكليكان، بقيادة أبراهام ملفان، بإجراءاتٍ من شأنها أن تحقّق تحويلاً إجماليًّا للمجتمع السريانيّ إلى جانبهم. ولتحقيق هذا الهدف، فقد دبّر أبراهام ملفان لابن أخيه جوزيف ماثيو (متّى) سفرةً إلى ماردين حاملًا وثائق مزيّفة لغرض قيام البطريرك برسامته مطرانًا[٢٥]. وتحقّق ذلك إذ إنّ ماثيو الذي كان قد غادر الهند في ١٨٤١ عاد إليها عام ١٨٤٣ تحت اسم مار أثناسيوس. وقد أدّى ذلك إلى تصادم مباشرٍ مع المطران الشرعيّ مار ديونيسيوس الرابع (ت ١٨٥٥) ومع المطران الذي خلفه، مار ديونيسيوس الخامس الذي كان قد رسمه البطريرك يعقوب الثاني مطرانًا وذلك في دير الزعفران عام ١٨٦٥. وقد أدّى النزاع المذكور إلى حدوثِ نزاعاتٍ قانونيّة حول ممتلكات الكنيسة. وقد أدّى تفاقم الأمور على مدى أكثر من ثلاثة عقود إلى قيام مار ديونيسيوس عام ١٨٧٠ بدعوة البطريرك بطرس للسفر إلى الهند لحلّ ذلك النزاع. وكانت مثل هذه الرحلة تتطلّب السفر إلى إنكلترا أوّلًا للحصول على الموافقة اللازمة لزيارة الهند. وعليه فإنّ "المصلحين" البريطانيّين المذكورين، بممارساتهم المذكورة،

خلقوا نزاعًا طال أمده وأدّى في النهاية إلى توتّر العلاقة بين الكنيستين السريانيّة الأرثوذكسيّة والأنكليكانيّة استمرّت بشكلٍ أو بآخر لعقود عدّةٍ من الزمن.

٣-٦ زيارة البطريرك بطرس لإنكلترا

٣-٦-١ الهدف والخطوات الأولى

تطلّبتْ زيارةُ البطريرك بطرس للهند موافقة كلّ من الباب العالي وبريطانيا العظمى على زيارة إنكلترا ومن ثمّ موافقة بريطانيا العظمى على زيارته للهند، جوهرة التاج البريطانيّ. وكان الهدف من الزيارة، قد عبّر عنه بوضوح المطران غريغوريوس عبدالله سطّوف (الصدديّ)، الذي كان آنذاك مطرانًا للقدس، وأصبح فيما بعد بطريركًا (١٩٠٦–١٩١٥) كما سيرد لاحقًا. وتمهيدًا لهذه الزيارة فقد أرسل البطريرك بطرس برقيّةً استدعى فيها المطران عبدالله للالتحاق به في إسطنبول حيث مكث خلال السنة المنصرمة. وقد قام عبدالله، الذي رافق البطريرك خلال الزيارة المزمعة، بتدوين وصف كامل لأحداث تلك الزيارة التي امتدّت من ١٨٧٤ إلى ١٨٧٧. إذ أفاد: "وصَلَتْ عند مغيب يوم الثلاثاء المصادف ١١ نيسان ١٨٧٤ برقيّةٌ من رئيسنا البطريرك بطرس تقول: "احضر إلى طرفنا عاجلًا لازم لنا شغل ضروريّ[٢٦]".

ويشير عبدالله إلى أنّه على أثر ذلك غادر القدس يوم ١٨ نيسان ١٨٧٤ حيث سافر إلى يافا ومنها سافر بحرًا إلى إسطنبول مرورًا بكلّ من حيفا وبيروت وقبرص ورودس وإزمير، ووصل إسطنبول في ١ أيّار ١٨٧٤. وهنا يصف مزاج البطريرك بطرس عند اللّقاء به. ويلخّص عبدالله المخاوف والإحباطات التي جابهها البطريرك بطرس منذ رسامته بطريركًا عام ١٨٧٢. ويمكن الرجوع إلى النصّ الكامل لهذا الجزء من تقرير المطران عبدالله في الملحق أ ٣-١.

إنّ مدى المشاكل التي أوردها المطران عبدالله توضح الضغوط النفسيّة التي كان الشعب السريانيّ الأرثوذكسيّ يعاني منها للحفاظ على مكانته وهويّتها التاريخيّة. ويورد عبدالله عددًا من القضايا التي كانت تهمّ البطريرك بطرس بشكلٍ خاصٍّ منها عدم مقدرته على التخلّص من العبء الذي فُرض على كنيسته باعتبارها جزءًا من الملّة الأرمنيّة، والنزاعات حول الملكيّة مع الأرمن في عدد من المواقع خاصّةً في القدس، والنزاع الطويل مع الكاثوليك بخصوص ملكيّة المؤسّسات الكنسيّة، بالإضافة إلى المشكلة الرئيسيّة حول تدخّل البعثات التبشيريّة البروتستانتيّة في كيان الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة في الهند، الأمر الذي استدعى القيام بالسفرة المزمعة. ثم يستطرد عبدالله ليصف كيف تبلورت فكرةُ السفر إلى لندن فيقول:

> ومن الهند كانت تأتي مكاتيب أنّ مطران متّى غيّر طقوسَ كنيستنا وضبط الكنائس والمراعيث من المطارنة، وسيّدنا البطريرك كان يرسل مكاتيبه لديار بكر وماردين والموصل والشام، والولاة كان يتبرطلوا من الأرمن والكاثليك وما كانوا يجرون الحق، وقدم استدعاء بإخراج فرمان بخصوص كنائس القدس فعكسه الأرمن، وأرسل مكاتيب للهند ما جروا. ولذلك لمّا رأى أن الشغل قد تأزّم وضاقت عليه من كل جانب التجأ إلى الروم فلم يصغوا له. حينئذ صار له دالّة مع القس كرطيس الإنكليزي الكائن في كنيسة غَلَطَه في الأستانة وأخبره عن الضيقة الحاصلة عليه، فالقس المذكور حالًا ابتدأ في المكاتبة إلى طائفة الإنكليز في لوندرة . فبعد مدّة جاء الجواب بأنّ البطريرك السريانيّ إذا حضر لهذا الطرف، لا بدّ أنّه ينظر الخير من حضوره، وهوذا مُعدّ له بيت مع نفر واحد غيره، مقدار شهر زمان. ثمّ إنّ القس كرطيس السابق ذكره رغّب سيدنا في التوجّه. وكانت الأيّام التي مكثناها في الأستانة ثلاثة شهور ونصف[٢٧].

ومع أنّ الهدف الرسميّ لزيارة البطريرك بطرس إلى إنكلترا كان للحصول على موافقة رسميّة للسفر إلى الهند لاستعادة السيطرة الكهنوتيّة الكاملة لبطريركيّته على كنائسها

هناك، فمن الواضح وجود أمورٍ أخرى كانت مدرجة في سجلّ عبدالله وكانت أيضًا من صلب تفكير البطريرك بطرس. وبالإضافة إلى ذلك، كان العون الثقافي، وإنْ لم يَرِدْ في السجلّ المذكور، محورًا مستمرًّا لعديد من النقاشات التي أجراها في لندن. أفاد المطران عبدالله أنّ القس جورج كرطيس قد كتب لرئيس أساقفة كانتربري في ١٦ تموز ١٨٧٤ موضحًا أنّ لزيارة البطريرك هدفين:

١- الحصول من حكومة صاحبة الجلالة على الاعتراف بسلطته على بعض الخاضعين للسلطة البريطانيّة في جنوب الهند بما يشابه (إلى أكبر حدّ ممكن) اعتراف حكومة السلطان بسلطته على بعض المواطنين الأتراك في الإمبراطوريّة العثمانيّة.

٢- للحصول على العون المادّيّ والمعنويّ في جهوده التي ترمي إلى تعزيز الوضع الثقافيّ والدينيّ بين صفوف الآلاف الذين هم تحت مسؤوليّته[٢٨].

وحال وصول البطريرك بطرس إلى لندن كتب عدّةَ رسائل إلى تيت رئيس أساقفة كانتربري، حول الهدف الرئيسيّ لزيارته وهو الانقسام الذي حدث في الكنيسة السريانيّة في الهند بسبب الموقع غير الشرعيّ لأثناسيوس الذي حظي بتأييد السلطة البريطانيّة. ويعبّر بوضوح في إحدى هذه الرسائل المؤرّخة في ٧ ايلول ١٨٧٤ بموجب التقويم اليولياني (ما يعادل ١٩ ايلول ١٨٧٤ بموجب التقويم الغريغوري)، عن موقف الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة بشأن بعض كهنتها أو التابعين لها ممّن لا يلتزمون بالقوانين، فيقول (وقد تمّ نقل الرسالة حرفيًّا):

> إنّ البعض كتبوا لكم قايلين إنهم يرغبوا أن كنيسة السريان الموجودة في الهند تقوم في ذاتها وهم يتصرفوا في أمورهم، وينتخبوا لهم مطارين ومن ثم يرسموا بعضهم بعض. وهذا غير ممكن أن مطران يرسم مطران ولا هي مأذونة في كنيستنا وليس هي ثابتة. ولو انجمع ماية مطران ورادوا أنهم يرسموا مطران فكنيستنا ما تقبله وهو باطل. ورسامة المطارين هي منوطة للباطريرك لا لغيره حسب قوانين كنيستنا. وغبطتكم تقولوا لأجل ذلك صار

لكم دالّة بأن توضحوا لنا هذه الكيفية، إن كان هي موافقة رأينا ام لا. فسيادتكم تفهموا جيدًا، وتعرفوا أنّ هذا شيء غير ممكن وغير موافق لرأينا. ولا يمكن قبوله أبدًا. ولو نحن قبلناه جمهور أبناء طايفتنا ما يقبلوا ولا يرضوا بكل مكان. وهذا شيء بعيد عن العقل ومخالف لقانون كنيستنا بأن تنقسم كنيستنا السريانيّة ويحدث فيها بدع مخالفة لقوانينها. لأنّ من قديم الزمان ما جرت هكذا أمور ولا صار انشقاق وانقسام بيننا من عهد مار بطرس الرسول وإلى يومنا هذا. وجميع كنايس السريان الموجودين في كافة المسكونة هم متحدين في رياسة باطريرك أنطاكية ومنطاعين ومنقادين لأمره. وحسب قوانين ونواميس كنيستنا ما تأذن بالافتراق أبدًا. ومتى جرى ذلك تتلاشا كنيستنا وتعدم. ويكمل عليها قول الإنجيل القايل أي بيتا ينقسم على ذاته يخرب. وحاشا أن يكون ذلك. وبحيث سيادتكم ترفضوا الانشقاق وترغبوا بالمحبة والاتفاق وتشييد وتعمير المسيحيين جمالًا، وتهتموا في تبطيل الفساد، وترغبوا بأنّ جميع طوايف المسيحيين أن يكونوا متفقين بالمحبة مع بعضهم بعض، ونحن على هذا الأمل والرجا تركنا أوطاننا البعيدة وقصدنا الحضور والتشرف في غبطتكم لكي يصير راحة لأبنا طايفتنا في الهند وغيرها، وبهمتكم وغيرتكم الروحية يبطل الانشقاق والانقسام من بينهم، وسيادتكم تحرروا بأن قد حضر لكم مكاتيب من أساقفة كلكتا ومدراس وذاكرين لكم بأن يستحق أتاناسيوس أن يكون ريسًا على كنيسة السريان بحيث أنه أمين. ولو كان يكون أمين ما كان عصي علي ريسه. وغبطتكم تعلموا أن العاصي غير أمينا بل يهتم بالانشقاق والانقسام. ونحن نعلم حسب ما اتضح لنا من المظابط والمكاتيب الواردة لنا من أبنا طايفتنا الموجودين في الهند وموضحين لنا عن الضيق الحاصل عليهم من يد اتاناسيوس وسبب الانشقاق والانقسام هو منه. والذي يسعى بذلك كيف يُدعى أمينا. وبالأزيد غيّر طكوس ورُتَب كنيستنا وخالف أمور مذهب السريان وهو عاصي على ريسه مثلما استبان لنا الآن ومن سابق. لأجل ذلك عزله الباطريرك الياس من رياسة الكهنوت وطرده من الكنايس وحرمه بموجب القانون لأنه ما قبل إطاعته. وكذلك الباطريرك يعقوب حرمه.

وضعفنا أيضًا حرمناه وإلى حين تاريخه هو ثابت على عصيانه. وإن كان هو سريانيّ واجب أن يمشي على قواعد السريان ويطيع لأنّ الطاعة أفضل من الذبيحة. وإن كان هو تابع غير كنيسة السريان فليخرج من كنيستنا ويتبع رأي واعتقاد الذي يختاره. وما يجوز بالفم يدعي ذاته سريانيّ وبالقلب مضادد حسب ما قال النبي رجل ذو لسانين مرذول قدام الله والبشر. والإنجيل يقول يكون كلامكم نعم نعم ولا لا وما زاد على ذلك فهو من الشرير. والذي يعرج على الجنبين ليس هو ثابت. فنروم إبطال الانشقاق وعدم النزاع وإزالة الانقسام حتى يرتاحوا ويتأمنوا رعايا دولة الملكة المفخمة بالهند.[٢٩]

وفي السادس عشر من تشرين الأوّل، لخّص بادجر[٣٠] أهداف زيارة البطريرك إلى الهند[٣١] في مقال نشره في جريدة التايمز وفيه أيّد طلب العون الثقافيّ الذي تقدّم به البطريرك. وتكمن أهمّيّة هذه الرسالة في نفيها زعم الأرمن بأنّ الغرض من الزيارة كان لتحقيق اتّحاد مع الكنيسة الأنكليكانيّة:

وبدون شكّ فلا بد أن تكون هناك نقاط أخرى كان لا بدّ من الولوج فيها لو كان هدف زيارة البطريرك هو الاعتراف المتبادل مع كنيستنا. وليس له مثل هذا الهدف، وإنّ مهمّته هي ببساطة اكتساب عطف كهنة وشعب الكنيسة الأنكليكانيّة بما يساعد في إدخال التعليم بين شعبه المكبوت الذي هو بحاجة إلى التنوّر وليس لديه العون الأجنبيّ كما هو الحال بالنسبة إلى السريان الكاثوليك وغيرهم من الجماعات المرتبطة بروما في بلاد المشرق. وبالإضافة إلى ذلك، فهو يهدف إلى الحصول على عون الإنكليز لأنّ نسبة كبيرة من شعبه، المدعوّين مسيحيّي القديس توما، تقع في الهند وتحت حماية الحكومة البريطانيّة[٣٢].

٣-٦-٢ مواجهة أبواب موصدة

لقد أشار تايلر[٣٣] إلى رسالة من رئيس الأساقفة تيت إلى رئيس الوزراء دزرائيلي مؤرّخة في أيلول ١٨٧٤ تلخّص الموقف الأنكليكاني بما يلي:

> إنّ المدعوّ بطريرك اليعاقبة الأنطاكي قد أتى إلى إنكلترا في مهمّة تتّصل بسلطته على السريان المسيحيّين في الهند. وقد جاء بفرمان من السلطان وبتقديم مناسبٍ لي. وإنّ رأيي بشأن علاقته بالسريان المسيحيّين مجسّدة في الصحيفة المرفقة.[٣٤]

وكانت الصحيفة التي تمّت الإشارة إليها هي الغارديان الصادرة في ١٦ أيلول ١٨٧٤ والتي عند إشارتها إلى النزاع في الهند قالت: "إنّ رئيس أساقفة كانتربري يؤيّد أثناسيوس وليس ديونيسيوس"[٣٥].

يتّضح ممّا جاء أعلاه أنّ الكنيسة الأنكليكانيّة كانت أبعد ما تكون عن كونها محايدة حول الموضوع الذي حوله كانت تدور زيارة البطريرك، وأنّ موقفها كان مضادًّا تمامًا لموقف الكنيسة السريانيّة. تبيّن أنّ موقف رئيس الأساقفة تيت كان قد استند لنصائح السلطات الكنسيّة والمدنيّة البريطانيّة في الهند، وخاصّة أسقف كلكتا الذي سبق أن بيّن في رسالةٍ له إلى رئيس الأساقفة تيت أنّ "مار أثناسيوس وليس مار ديونيسيوس هو المطران الحقيقيّ[٣٦]".

وبالرغم من هذا الانعطاف غير المشجّع في مجرى الأحداث وخيبة الأمل بموقف رئيس أساقفة كانتربري تجاه الموضوع المركزيّ في جدول أعماله، فقد وجّه البطريرك سعيه قاصدًا السلطة السياسيّة، مخاطبًا إيّاها بشأن موضوعٍ آخر. فقد كتب مخاطبًا لورد داربي، وزير الخارجية، في تشرين الأوّل ١٨٧٤ يطلب توفير "نظرة رعاية وحماية" بما يماثل ما حصل عليه الكاثوليك من

البابا ومن الفرنسيّين[٣٧]. وبهذا الصدد، كتبت إليزابيث فن في ٣١ تشرين الأوّل من ذلك العام إلى رئيس الأساقفة تقول:

> لقد اتَّهَمَ الأرمنُ في إسطنبول البطريركَ رسميًّا لدى الحكومة التركيّة بأنّه قد جاء إلى إنكلترا لترويج اتّحاد الكنيسة السريانيّة بالكنيسة الأنكليكانيّة. وإنّه يُنظَرُ إليه في الشرق كرجلٍ جريءٍ بمجيئه إلى هنا كما فعل هو[٣٨].

ويبدو أنّ إثارةَ الموضوع حول الوضع الداخليّ التركيّ قد أثّر بدوره على موقف رئيس الأساقفة الذي كتب في ٤ تشرين الثاني إلى وزير الخارجية للتدخّل رسميًّا في الإمبراطورية العثمانيّة لمصلحة السريان قائلاً: "إنّ الكاثوليك والروم قد حصلوا على الحماية بواسطة السفيرين الفرنسيّ والروسيّ، أمّا المسيحيّون الآخرون فقد بقوا معرَّضين إلى أخطار كبيرة"[٣٩]. أمّا الحكومة البريطانيّة فقد تجنّبتِ الإشارة إلى النقاط التي أثارها البطريرك، واكتفتْ بإرسال رسائلَ إلى الحاكم العامّ في الهند وإلى الحكّام في مدراس وبومباي، قدّمتْ فيها البطريركَ إلى السلطات البريطانيّة في الهند مكتفيةً بالإشارة إلى أنّ البطريرك سيكون متّجهًا إلى الهند بأمورٍ تتعلّق بسلطته. ولم تُشِرِ الرسائل إلى النزاع حول السلطة الكنسيّة أو إلى الانقسام الذي حصل وإلى الدور الذي قد تكون تلك السلطات قد لعبتْهُ بذلك الشأن[٤٠].

اتّجهَ البطريركُ رغمَ عدمِ إحرازِهِ التقدُّمَ المنشود نحو فقرةٍ أخرى مهمّة في جدول أعمالِهِ: تلك المتعلّقة بالعون الثقافيّ وفي سبيل ذلك زارَ جمعيّةَ تشجيع المعرفة المسيحيّة في ١٧ تشرين الثاني ١٨٧٤. وفي الردّ على أسئلةٍ وُجِّهتْ إليهِ أثناءَ الزيارةِ أوضحَ البطريرك ما يلي:

أ) رغبته في إقامة مدارس ابتدائية لكلّ من الجنسين في المدن والولايات كافّة. ومن الضروري طباعة الكتب هنا. لقد تبرّعتْ إحدى السيّدات بمطبعة صغيرة ولكنّ الحاجة

تتطلّب مطابع عديدة وكبيرة وإنّ المعلّمين في المدارس حاليًّا هم من الكهنة وإنّ أكثرهم يعاني من الجهل إلى درجة أنّهم قد يكونون غير قادرين على قراءة الصلاة الربّانيّة. وهذا يؤدّي إلى النقطة التالية.

ب) الحاجة إلى كلّيّة لتعليم الكهنة أو مدارس لإعداد المعلّمين. وإنّ الحاجة هي لمعرفة الكتاب المقدّس والطقس والتعرّف على الواجبات الرعويّة. كما أنّه يرغب بفتح كلّيّةٍ للشمامسة والمعلّمين في مقرّه البطريركيّ بالقرب من ماردين ويكون التعليم فيها بواسطة مدرّسين يكونون من اختياره. ويجب أن يكونَ التعليمُ مجّانًا خاصّةً في البداية، وأن يشمل المعرفة باللّغتين الإنجليزيّة والفرنسيّة. وإذا لم يتمّ السعي لتوفير هذه المتطلّبات وإذا لم تتوفّر سبل التعليم هذه، فإنّ ذلك سيمنح الكاثوليك فرصة التدخّل لتقديم مثل هذه الفرص، علمًا بأّن السريان الكاثوليك يرسلون شمامستهم إلى روما لغرض الدراسة.

أمّا بصدد الكتب فقد ذكر البطريرك بشكلٍ خاصٍ الكتاب المقدّس وكتب الصلوات والمزامير. وعبّر عن رغبته بأن تكون الكتب المقدّسة بأربع لغات: السريانيّة أوّلًا وقبل كلّ شيء، ثم التركيّة والألمانيّة والعربيّة وباللّغة العاميّة لكي تكون مفهومة من عموم الناس[٤١].

إنّ تفاصيل هذه الطلبات التي قدّمها البطريركُ تشير إلى رغبته بشمول الإناثِ في أيّ خطّة للتعليم والتركيز بشكلٍ خاصّ على إعداد المعلّمين وعلى الثقافة الكهنوتيّة. هذا وكانت قد تشكّلتْ لجنةٌ ثانويّة لدراسة هذه الطلبات، اجتمعتْ ثلاث مرّات خلال الأشهر الثلاثة اللاّحقة، لتخرج بقرار واحد مفاده عدم اتّخاذ أيّ إجراء بصدد تلك الطلبات[٤٢]. ويمثّل هذا الموقف عدم توفّر أيّ رغبةٍ حقيقيّة لدى البريطانيّين بمساعدة زملائهم المسيحيّين في الشرق الأوسط، لتحسين ظروفهم الثقافيّة ذاتيًا، إذ يبدو أنّ هدف البريطانيّين كان عدم حصول أيّ تنوير إلّا من خلال قنواتهم التبشيريّة.

سعى البطريرك في البداية للاستفادة من تأثير رئيس أساقفة كانتربري لوضعِ حدٍّ لتدخّل البعثات التبشيريّة البريطانيّة في مسألةٍ تخصّ الحقوق الكنسيّة والتاريخيّة لأنطاكية، ولكنّه واجه موقفًا سلبيًّا بهذا الصدد. ثم إنّه التمس تدخّلاً سياسيًّا من الحكومة البريطانيّة لتوفير رعايةٍ أفضل لشعبه في الإمبراطوريّة العثمانيّة، ولم يحظَ بجوابٍ لطلبه. وإزاء ردود الفعل هذه، قام البطريرك بمقابلة السفير العثمانيّ موسورس باشا في التاسع عشر من تشرين الثاني للحصول على تأييده لمقابلة الملكة، إلاّ أنّ السفير رفض ذلك الطلب مدّعيًا بأنّه من غير المناسب أن يطلب البطريركُ مقابلةَ ملكٍ أجنبيٍّ، وأنّ مثل تلك المقابلة من شأنها أن تثير الشكّ والشعور السلبيّ بصدد الملل المسيحيّة الأخرى في الإمبراطوريّة. كما أنّه أضاف بأنّ بطريرك الأرمن كان قد كَتَبَ له محاولاً إعطاءَ صورةٍ سلبيّةٍ عنه (البطريرك)[٤٣].

على أنّ السلبيّة التي واجهها البطريرك في جميع الاتّجاهات لم تؤدِّ إلى إحباطه أو ثنيه عن الصمود ومتابعة الكفاحِ لتحقيق أهدافه الرئيسيّة. فقد قرّر التوجّهَ بشكاويه إلى الملكة فيكتوريا. وهنا أدخل البطريرك عنصرًا جديدًا إلى الشكاوى المدرجة آنفًا، والتي تضمّنتِ الخلافَ مع الكنيسة الكاثوليكيّة في دمشق والموصل وحلب، وأشار إلى حقيقة أنّ الكنائس الأخرى قد حظيتْ بحماية القوى الخارجيّة موضحًا: "إنّ الكاثوليك قد اضطهدونا وبمساعدةِ الحكومات الأجنبيّة استولوا على كنائسنا"[٤٤]. وقد أُثيرتْ اعتراضاتٌ على هذه الشكاوى من قبل الخارجيّة البريطانيّة مدّعيةً اعتراضات محتملة من السفارة العثمانيّة.

وفي ٢٨ كانون الأوّل ١٨٧٤، أي بعد مضيّ ما يقرب من أربعة أشهرٍ من وصول البطريرك إلى لندن، ورد في تقريرٍ داخليٍّ معنونٍ إلى رئيس أساقفة كانتربري يقول: "إنّ هذه الرحلة غير موفّقة على الإطلاق ومن المؤسف أنّه قد قام بها." ويستطرد كاتب التقرير قائلاً:

> وبالطبع فإنّ هؤلاء المشرقيّين لا يرون أو لا يفهمون كيف يتمّ التعامل مع الأمور في إنكلترا. ولو قصدتْ شخصيّةٌ إنجليزية سوريا، تمّ الاحتفاء بها بشكلٍ كبير، ممّا يدعو البطريرك للعجب عن سبب عدم سؤال رئيس الأساقفة عنه. وهو يتكلّم بمرارة حول كنيستنا نتيجةً لخبرته معها[٤٥].

ومن جهةٍ أخرى، فقد كانت السيدة فن قد حذّرتْ رئيسَ الأساقفة تيت بشكل خصوصيّ في ٥ كانون الثاني عام ١٨٧٥ حول موضوع زيارة الهند قائلة:

> "إنّ حقيقة الأمر هي أنّ البطريرك لا يرغب بالحصول على سلطة من الحكومة البريطانية لإدارة شؤون كنيسته في الهند المنتشرة في ولايات كوجين وترافنكور .... ولكنّه يرغب في عدم منعه من ممارسة سلطته الكنسية هناك"[٤٦].

٣-٦-٣ إلقاء الضوء على الموقف الأنكليكانيّ من الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة في الهند

أدّى التحرّي الذي قمتُ به في وثائق قصر لامبث إلى إلقاء الضوء على تقرير داخليّ للكنيسة الأنكليكانيّة يحمل عنوان "قضيّة البطريرك الأنطاكيّ للسريان الأرثوذكس والتعبير عنها بشكلٍ عادلٍ"، صدر في لندن، كانون الثاني ١٨٧٥ وتحمل صفحة العنوان عبارة تقول "تمّ إعداده من وثائق رسميّة وتقارير محقّقة"[٤٧]. ويشمل هذا التقرير ذو السبع عشرة صفحة وصفًا دقيقًا لخلفيّة الخلاف الذي حصل في صفوف الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة في الهند ويضع اللوم بشكلٍ كاملٍ وبتفاصيل دقيقة على جمعيّة التبشير للكنيسة الأنكليكانيّة وعلى الإدارة البريطانيّة في الهند. ويشمل الجزء الأوّل منه سردًا للأسلوب الباطل الذي اتّبعه أثناسيوس باستخدام وثائق مزيّفة للحصول على لقب المطرانية من البطريرك الياس الثاني في ١٨٤٣، وكيف أنّ البطريرك المذكور عند اكتشافه الحقيقة، قام باستدعاء أثناسيوس للإجابة عمّا فعل وكيف أنّ الأخير رفض وأنّه بناءً على ذلك تمّت رسامة ديونيسيوس ليحلّ محلّه. ويتساءل التقرير عن

أهداف القائمين بهذا الفعل ويصل إلى الاستنتاج بأنّ ما حصل "ليس إلاّ تنفيذًا للرغبة الناتجة عن تعصّب دينيّ مغلوط لدى السلطة الكنسيّة الأنكليكانيّة، وذلك بالاستعانة بشخصيّة أثناسيوس التي كان الخداع سمتَها، لإدخال ما تراه من إصلاح على الكنيسة السريانيّة وجعلها بروتستانتيّة". ويتابع التقرير بانتقاده الشديد للعديد من الكهنة الأنكليكان الذين وصفهم بذوي البصيرة الضيّقة، فيقول:

"جميعنا يعلم الوبال بالعمى الذي يسود رجال الدين في بعض الأحيان ونحن لسنا بغرباء عن ضيق التفكير المتحزّب الذي يصبّ اللعنة على كل عبادة لا تتمّ بموجب مقاييسهم."

ويُظهر التقرير التدخّل الكبير الذي مارسه الكهنة البريطانيّون في أحوال الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة في الهند، مشيرين إلى ما قاله أسقف مدراس في ٤ تشرين الثاني عام ١٨٧٠، الذي انتقد فيه مار ديونيسيوس "لتمسّكه بالصلوات التقليديّة لكنيسته وعدم استعداده حتّى بحذف الصلوات إلى العذراء."

ويلخّص التقرير ما توصّل إليه فيقول:

لقد طلب رئيس أساقفة كانتربري براهين وطلبتْ حكومتُنا معلوماتٍ حول صلاحيّات بطريرك أنطاكية. وقد برزت الحقيقة بأنّ لبطريرك أنطاكية كامل الحق والصلاحيّة للإجراء الذي اتّخذه.

وينتهي بمزيد من الانتقاد الشديد للحكومة البريطانيّة إذ يقول:

ولكنّ الحكومة البريطانية (وهي دائمًا مسؤولة عن إحلال السلام بين مواطنيها) قد تدخّلت، ولغرضٍ ما، من خلال ممثّلها المقيم في ترافنكور، إذ إنّ الحكومة العليا برفضها الإدلاء بالشهادة في إحدى الاجتماعات الرئيسية، قد انحازت إلى الجانب الذي ارتكب الانقسام والسرقة والعمل الخاطئ[٤٨].

ومع أنّ التقرير يضع اللوم على جمعيّة التبشير الكنسيّ للكنيسة الأنكليكانيّة إلاّ أنّ رئيس الأساقفة تيت بقي متمسّكًا بموقفه وقال في شباط ١٨٧٥ "من غير المناسب أن يبقى البطريرك ومرافقوه في هذا البلد أكثر ممّا هو في منتهى الضرورة"[٤٩].

استمرّ البطريرك في التعبير عن استيائه من عدم إحراز تقدّم يُذكَر بصدد ما جاء من أجله وأرسل في ١٠ شباط ١٨٧٥ رسالةً إلى رئيس الأساقفة تيت تفوح بالمرارة يقول فيها: "إذا ما استطعتَ التمييز بين الخير والشرّ، فتستطيع حينئذٍ اتّخاذ قرارٍ عادلٍ[٥٠]". ولا بدّ أن يكون تيت قد أصبح على إدراكٍ كامل أنّ البطريرك غير مستعدٍّ للمساومة فيما جاء من أجله وهو أمرٌ كان البطريرك قد أكّد عليه مع الرجال الثلاثة الذين وضعهم رئيس الأساقفة لمصاحبته[٥١]. أمّا بصدد الطلب لتدخّل بريطانيّ لمساندة الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة بشأن ملكيّة العقارات الكنسيّة في الإمبراطوريّة العثمانيّة، فقد رفضت بريطانيا التدخّل وذلك كما جاء في رسالة لورد داربي إلى البطريرك في ٢٨ كانون الثاني ١٨٧٥[٥٢].

٣-٦-٤ مقابلة مع الملكة فكتوريا ثمّ المغادرة

وفي الخامس من آذار تحقّقتِ المقابلة التي سبق للبطريرك أن التمسها مع الملكة فكتوريا وذلك في قصر وندسور وحصلتْ مقابلةٌ ثانيةٌ بعد يومين للصلاة على ضريح زوجها الأمير ألبرت. وبهذا الصدد يذكر المطران عبدالله، مرافقُ البطريرك، في مذكّراته حول الرحلة[٥٣] ما يلي (نصًّا كما وردت):

> **٢١ يوم الجمعة:** مرفع الكبير مضى سيدنا لمواجهة الملكة مقدار ساعة بالقطار في الساعة ثالثة ونصف بعد الظهر صارت المواجهة مع الملكة وفي حينه سألت من الترجمان لأي سبب ما جاء المطران فقال لها ما جاء. وبعده قالت لسيدنا أنا فرحانة كثيرًا في حضوركم إلى بلادي وبالأوفر حيث إنّي سمعت بأنّكم مجتهدين بالمكاتيب وتعليم أولادكم في الكتب المقدسة. وبعد ما رجعوا بيومين أي يوم الاثنين الكائن أوّل الصوم وهو ٢٤ شباط،

ورد مكتوب من كاتب سرّ الملكة بأنّ البطرك والمطران يتفضّلوا يوم الجمعة الآتية في الساعة ٣ يتواجهوا مع الملكة لكي تريهم قبر زوجها والكنيسة التي بنتها عليه.

٢٨ **يوم الجمعة:** في أوّل سبت من الصوم الكائن ٢٨ آخر يوم من شباط، ركبنا في القطار في العربة الأخيرة لأنّ القطار كان مزمع أن يمضي إلى مكان بعيد وما كان يمكنه الوقوف. ولمّا مشى بنا مقدار نصف ساعة مثل مشي الطير بالهواء ولمّا بقي له مقدار مئتين أو ثلثمائة ذراع فلتوا عربتنا والقطار مسرع في المشي وتركنا وانفرق منّا وعربتنا بقت تمشي من عزم القطار من دون ماكينة النار حتى وصلتْ بنا إلى المركز وحالاً جابوا ماكينة ثانية وربطوا عربتنا ووصلونا إلى المركز الذي في قرب قلعة الملكة وهو مركز مدينة. وعند خروجنا من القطار رأيناهم محضرين عربة من طرف الملكة وحالاً ركبنا ومضوا بنا إلى محلّ الملكة. فاستقبلنا القسّ دين أي رئيس كنيسة الملكة. وبعد ما استرحنا، قدّمونا إلى السفرة وكان طعام صيامي وفواكه فتناولنا القليل من الطعام وبعدها أركبونا في العربة مرّة ثانية وركب القسّ معنا ومضوا بنا إلى تربة زوج الملكة وهي كنيسة جديدة مزخرفة بالصور أي صور الصلبوت والميلاد والقيامة والصعود والكنيسة مبنيّة مثل الصليب أربع جوانب... والقبر عالي مقدار قامة وهو حجر مرمر وعلى سطح القبر موضوع صورة زوج الملكة وهو شخص من حجر رخام أبيض. وفي أربع أطراف الكنيسة أربع ثريّات وكلّ ثريّة فيها أربع قناديل مضويات بالنهار.

وبعدما تفرّجنا على الكنيسة مقدار نصف ساعة زمان وإلاّ جاء رجل وقال جت الملكة: فلاقيناها إلى الباب مع سيدنا. ولما دخلت للكنيسة قدم سيدنا أوّلاً سلّم عليها ثم قدمنا نحن أيضًا سلّمنا عليها. فسألتْ سيدنا عن صحّته وأحوال البرد فقال لها الحمد لله إذا كان نظر الملكة علينا فنحن بخير. وبعده التفتتْ إلينا وسألتِ الترجمان وهو مستر فن عن اسمنا فقال لها غريغوريوس. وبعد شيء (زمان) قليل، ودّعتنا ومضتْ ركبتْ بالعربة هي

> وبنتها وامرأتان فركبوا أربعتهن ومضين، وبعد عشر دقائق نحن أيضًا ركّبونا بالعربة وأرجعونا إلى محلّ الملكة... ولمّا كانت الساعة خمسة إلاّ عشر دقائق بعد الظهر ركّبونا في عربتهم وجابونا لعند القطار وحالاً ركبنا وسار بنا مثل الطير مقدار نصف ساعة وغيّرنا القطار ثم ركبنا في غير قطار مقدار ربع ساعة. وقد كانت المسافة من محلّنا إلى محلّ الملكة مقدار ٧ ساعات مشي في البر، فنحن مضينا في ساعة واحدة في العربات ومع القطار.

وبحصول المقابلة بين البطريرك والملكة، أصبح تيت حريصًا على إنهاء زيارة البطريرك ومغادرته بريطانيا. وقد كتب بهذا الصدد في ٨ آذار ١٨٧٥ يعبّر بوضوح عن عدم رغبته بالولوج في موضوعات تلك الزيارة، أكثر ممّا حصل وجاء في تحليله الأخير للأمور ما يلي: "لقد توصّلنا إلى النتيجة بأنّ الأمر متروك للسلطات في الهند للبتّ فيما تراه بشأن الانقسامات التي حصلتْ فيما بين المسيحيّين السريان في مالابار"[٥٤].

غادر البطريرك لندن متوجّهًا إلى الهند في ٢٧ آذار ١٨٧٥ (التقويم اليوليانيّ) المصادف ٨ نيسان (بالتقويم الغريغوريّ) وذلك حسب ما جاء في سجلّ الرحلة التي دوّنها المطران غريغوريوس عبدالله[٥٥]. وهكذا انتهت أوّل مواجهةٍ على أعلى المستويات بين الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة والكنيسة الأنكليكانيّة بالصدمة حول المواقف المتّخذة والحقيقة وراءها.

وبالرغم من خيبة الأمل التي اتّصف بها هذا الفصل من العلاقة، فإنّها لم تُثنِ عزيمةَ البطريرك بطرس الذي كان يتّصف بالتجلُّد وبُعدِ النظر، إذ استمرّ في محاولته التوصّل إلى علاقة عمليّة طيّبة مع الأنكليكان. فقد سعى إلى توجيه تلك العلاقة باتّجاهين: الحصول على العون الثقافيّ الذي كان شعبه بأمسّ الحاجة إليه، وكذلك المساعدة في محاولة الحصول على مرتبةِ ملّة ليكون مستقلاًّ عن الأرمن في ذلك

الصدد. وقد أحرز بعض النجاح بصدد الهدف الأوّل، لكن ليس بما يتعلّق بالهدف الثاني. فقد تأسّس في ١٨٧٥ مشروعٌ ثقافيٌّ تعليميٌّ خاصّ بالسريان الأرثوذكس إلاّ أنّ تيت الذي كان قد أيّد المشروع تُوفِّي في ١٨٨٢ وحلّ محلّه بنسن. وعندما كتب إليه ممثّل السريان الأرثوذكس في إسطنبول بشأن العون الثقافيّ، استعان بنسن بمشورة ديفدسن الذي كان مساعدًا لرئيس الأساقفة السابق. فكتب هذا إلى بنسن ينصحه بصيغة تنمّ عن التعالي تجاه الشرقيّين.

> "إنّ هذا الموضوع يتطلّب درجة عالية من الحذر. إذ يوجد هناك أكثر من جهة واحدة من "المنشقّين" السريان وأقترح أن ترسِلَ الطلبَ الذي وصل إلى كرتس (القنصل البريطاني في إسطنبول) للتأكّد من الجهة المُرسِلة. ولا أهميّة في أيّ تأخير بهذا الصدد بالنسبة للشرقيين[٥٦]".

ومع السلبيّة العامة التي واجهَتْها زيارةُ البطريرك بطرس لإنكلترا، فقد حظي الطلبُ بالمساعدات الثقافيّة بشيء من الاستجابة إذ تمّت طباعة وتوفير عدد من النسخ للكتاب المقدّس بالسريانيّة. كما وفّرتِ الجمعيّةُ الثقافية المذكورة مطبعةً بالحروف السريانيّة سبق وأُعِدَّتْ حروفُها أثناء زيارة البطريرك بطرس للندن في ١٨٧٤-١٨٧٥. هذا وقد صاحب تزويد هذه المطبعة بعض الإشكالات وقد استطاع المطران عبدالله الحصول على بديل لها لدى زيارته لندن في ١٨٨٨. وقد تمّ نصب هذه المطبعة في ماردين وتمّت طباعة الكتب بالسريانيّة بواسطتها في ١٨٨٩.

وقد تولّد في السنوات اللاحقة اندفاعٌ جديدٌ باتّجاه الحصول على عون ثقافيٍّ وتمثّل ذلك بالزيارة التي قام بها أوسلد ياري من الكلّيّة المجدليّة في أكسفورد إلى أبرشيّات السريان الأرثوذكس، وذلك في الفترة من نيسان إلى تشرين الثاني من عام ١٨٩٢. وقد كتب ياري مشاهداته في كتابه المعروف (ستّة أشهرٍ في دير سريانيّ)[٥٧] الذي ألقى فيه الضوء على الأوضاع في المناطق التي زارها. وكانت مشاهداته وملاحظاته ذات عمقٍ لم تصلْ إليه زياراتُ الرحّالة الآخرين. على أنّ الاهتمام الذي

أبداه ياري، جاء متأخّرًا نسبةً إلى الأحداث السياسيّة والعنف الذي رافقها والتي اجتاحت المنطقة ابتداءً من عام ١٨٩٥. وكان من شأن تلك الأحداث تعذّر التواصل لتحقيق الأهداف الثقافيّة المنشودة. فعلى سبيل المثال، فقد أورد أندرس في تقريرٍ من ماردين أنّ مدرسة السريان في ماردين والتي سبق وتمّ افتتاحها في ١٨٨٨، أُغلِقَتْ بحلول ٢ تموز ١٨٩٥[٥٨].

٣-٧ البطريرك عبد المسيح وكانتربري

حاول البطريركُ عبد المسيح تجديد العلاقة مع الكنيسة الأنكليكانيّة لغرض استئناف الحصول على العون الثقافيّ عندما كان فردرك تمبل رئيس أساقفة كانتربري (١٨٩٦-١٩٠٢) إلاّ أنّ تلك المحاولة لم تحظَ بأيّ اهتمام. وعندما استعان عبد المسيح بأندرس ممثّل جمعيّة المبشّرين الأمريكيّين في ماردين، كتب أندرس إلى راندل ديفدسن الذي تولّى رئاسة الأسقفيّة الأنكليكانيّة في ١٩٠٣ بأمل الحصول على جوابٍ إيجابيٍّ، إلاّ أنّ الأخير أجابه قائلاً: "أخشى أنّه من المستحيل لنا أن نعطي الأمل بإرسال مُرسَلين لغرض تقديم العون لأعضاء الكنيسة المذكورة، بسبب العمل الذي نقوم به مع الأشوريّين."[٥٩] ولهذا الجواب مدلولاته على الصعيد السياسيّ في المنطقة والتي تقع خارج نطاق البحث هنا.

٣-٨ البطريرك عبدالله وكانتربري

استأنف أندرس محاولة إقناع رئيس الأساقفة ديفدسن باستئناف العون الثقافيّ عندما استلم عبدالله المسؤوليّة البطريركيّة ولكنّ جواب ديفدسن في الأوّل من كانون الأوّل لعام ١٩٠٦ كان "سلبيًّا وقطعيًّا وخاليًا من شرحٍ للأسباب"[٦٠]. وبعد سنتين، وفّرتْ زيارةُ

البطريرك عبدالله لندن من تشرين أوّل ١٩٠٨ لغاية آب ١٩٠٩ في طريق ذهابه إلى الهند الفرصةَ لمفاتحة جديدة بشأن موضوع العون. إذ قامتِ السيّدة فِن خلالها بمفاتحة ديفدسن مجدّدًا بشأن علاقة مماثلة لتلك التي مع الآشوريّين. وقد ورد جواب ديفدسن في رسالة أوفدها أسقف كلكتا في آب ١٩٠٩ معلّقًا على زيارة عبدالله:

> لقد أجرى مقابلتين مع الملك وقابل لورد مورلي. ويبدو أنّه يأمل في الحصول على عون من جماعته هناك لمنفعة شعبه في ما بين النهرين... ومن الواضح والمفهوم بأنّنا لا نستطيع تحمّل مسؤوليّة مساعدته في تحقيق هذه الأمور[٦١].

هذا وقد بقي الحساب المصرفيّ للجمعية الثقافيّة لمساعدة السريان في لندن على ما هو برصيد يقرب من ١٦٦ باون اعتبارًا من آب ١٩٠٩ ولغاية ١٦ كانون الأوّل ١٩١٤[٦٢].

ومن جهةٍ أخرى، فقد صادفَ انعقادُ مؤتمر لامبث الخامس في صيف ١٩٠٨ أي قبل ابتداء زيارة البطريرك عبدالله التي ابتدأتْ في تشرين الأوّل من ذلك العام. وكان المؤتمر المذكور قد أقرّ إقامة علاقة أوثق بين الكنيستين[٦٣]. ولذلك السبب، فقد دُعِي البطريرك في كانون الأوّل ١٩٠٨ لمقابلةٍ رسميّةٍ مع جون وادزورث أسقف سالزبري ورئيس لجنة الكنائس الشرقيّة في مؤتمر لامبث. وقد شملَ بيان الإيمان الذي تمخّضت عنه تلك المقابلة ٢٦ سؤالًا وجوابًا وشمل ٢٢ مادّةً تخصّ مبادئ الإيمان[٦٤]. وقد أوردتْ جريدةُ الديلي نيوز الصادرة في ٢٣ آب ١٩٠٩ ما يلي بشأن موضوع المقابلة[٦٥]:

> مع الأسف، لم تكن هناك نتائج مفيدة للجهود التي بُذلت أثناء وجود البطريرك للوصول إلى اتّحاد أعمق بين الكنائس الشرقيّة والأنكليكانيّة. فقد جرتْ بموجب القرارات التي اتّخذها مؤتمر التوجّه الأنكليكانيّ مقابلاتٌ متعدّدةٌ مع البطريرك، قام بها أسقف سالزبري الذي حاول صياغة مبادئ الإيمان لعرضها على لجنة لامبث

الأسقفيّة. وقد كانت اللغة حائلةً دون فهمٍ مشترك. وقد انتقد قداسته بشدّة الأجوبةَ المنحازة إلى البروتستانتيّة التي نسبَها إليه المترجمُ الإنكليزيّ[٦٦].

وقد نقلت الصحيفة المذكورة عن البطريرك عبدالله القول:

"إنّي شخصيًّا على أشدّ ترحيب بالتقارب بين الكنيستين بدون التضحية بالمبادئ المهمّة. إنّنا على اتّفاق تامّ مع الكنيسة (الأنكليكانيّة) العليا ولكن موقف الكنيسة (الأنكليكانية) الدّنيا يشكّلُ عقبةً كبيرةً"[٦٧].

وهو بذلك يشير إلى الجانب البروتستانتيّ المتزمّت من الكنيسة الأنكليكانيّة.

٣-٩ إعلانٌ رسوليٌّ – مصدر تقاربٍ موقّت

في كتاب صدر مؤخّرًا[٦٨]، بحث تايلر في فرضيّةِ التقارب المشترك بين الكنيستين السريانيّة الأرثوذكسيّة والأنكليكانيّة. وبموجب ما جاء به تايلر، فإنّ الحاجة إلى هذا التقارب قد ظهرتْ في أوساط الكنيسة الأنكليكانيّة نتيجةً لإصدار البابا ليو الثالث عشر إعلانًا رسوليًّا في ١٨٩٦ جاء فيه: إنّنا نبيّن ونعلن بأنّ الرسامات التي أُجرِيَتْ وتجري بموجب الطقس الأنكليكانيّ لاغيةٌ وباطلةٌ تمامًا[٦٩]. وقد كان ذلك ردَّ فعلِ روما على ما عرف بِـ"حركة أكسفورد" وعلى الرؤية التي نظّر لها البعض في الكنيسة الأنكليكانيّة العليا وعُرِفتْ بالـ"تراكتاريان" أي المتتابعة (بسبب نشر مقالات متتابعة حول الموضوع) التي كانت قد نمتْ على مرّ العقود السابقة.

قامت الكنيسة الأنكليكانية خلال الفترة بين ١٨٩٥-١٩١٤ بمحاولة من خلال حركة أكسفورد[٧٠] لإظهار النظام الكنسيّ والكهنوتيّ لتلك الكنيسة على أنّه امتدادٌ غير منقطعٍ مع الفترة الآبائية، وهو أمرٌ سيشكّل مصدرَ جذبٍ للكنائس الأرثوذكسيّة. فقد رأى القائلون به أنّ ذلك التوجّه سيُظهر للكنائس الأرثوذكسيّة ومنها السريان الأرثوذكس أنّ كنيستهم الأنكليكانيّة هي كنيسة أسقفيّة تاريخيّة ممّا يشكّل عاملًا

مشتركًا مهمًّا مع تلك الكنائس. ويشير تايلر إلى ما قاله بروك فوس ويستكوت، أسقف ولاية دورهام، بهذا الصدد: "إنّ الرغبةَ مشتركة، فإنّ هذه الكنائس المستقلّة تميل بشكلٍ خاصٍّ إلى إنكلترا وإلى كنائس الشركة الأنكليكانيّة"[٧١].

وبموجب ما جاء به تايلر، فإنّ الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة كانت هي الأخرى تَنْشُدُ الاعترافَ بها ككنيسةٍ مستقلّة في الدول العثمانيّة وذلك بعد فقدانها الكثير من خلال التحوّل الدينيّ بواسطة المبشّرين ونتيجةً لضعفها الاقتصاديّ. وأوضح تايلر أنّ الهويّة التاريخيّة الداخليّة للكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة كانت قد بُنيتْ على التراث الطقسيّ الكنسيّ بلغته السريانيّة وعلى مكانة الكرسيّ البطريركيّ في تراثها، بينما تكوّنتْ هويّتها الخارجيّة على أنّها كنيسةٌ تخدم أقلّيّةً لاقتِ الاضطهادَ تحت حكم البيزنطيّين والعرب والعثمانيّين. ومن جهةٍ أخرى اتّصفتْ هويّة الكنيسة الأنكليكانيّة بأنّها كانت على مدى تاريخها كنيسة المؤسّسة الإنكليزيّة التي تطابقتْ من خلالها رئاسة النظام الملكيّ مع الرئاسة الكنسيّة[٧٢].

وقد رأى تايلر أنّ الحوار اللاهوتيّ الذي تمّ خلال زيارة البطريرك عبدالله للندن في ١٩٠٨/١٩٠٩ كان يهدف في بعض جوانبه إلى اعترافٍ من الكنائس الأرثوذكسيّة بالكنيسة الأنكليكانيّة ككنيسةٍ شقيقة[٧٣]. لكن، وكما مرّ ذكره، فإنّ الحوار اللاّهوتي بين الكنيسة الأنكليكانيّة والبطريرك عبدالله لم يحقّق نتائج ملموسةً إذ لم يوافق البطريرك عبدالله على الوثائق المعدّة بشأنه. ويشير أندرو پالمر الذي راجع كتاب تايلر إلى أنّ الأخير لم يقدّم ما يُثبت أنّ كانتربري كانت قد توجّهتْ فعلاً للحصول على اعتراف من أنطاكية وأنّ الأخيرةَ لم تقم من جانبها بالاعتراف بالأصول الدينية الإنكليزيّة أو بأسرارها الكنسيّة"[٧٤].

ومن الجدير ملاحظته أنّ المصادر السريانيّة الأرثوذكسيّة سواءٌ أعلى صعيد الكتب أو المجلاّت الدينيّة أو أيّ من الوثائق التي دقّقها الكاتب لم تُشرْ بأيّ شكلٍ من

الأشكال إلى موضوع الاعتراف الكنسيّ المتبادل الذي خصّص له تايلر الكثير في كتابه المشار إليه. ومن المهمّ التنويه، مع اعتبار جميع العوامل، بأنّ الحديث عن الاعتراف المشترك يشير إلى الاستقلال الحقيقيّ للكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة عن أيّة عوامل خارجيّة، سواءٌ أكانت تلك على نطاق المبادئ الكهنوتية أم على نطاق التأثير السياسيّ، بالرغم من ضعف هذه الكنيسة من منظور التأثيرات الخارجيّة نسبةً للكنيسة الأنكليكانيّة. إنّ إحدى فوائد المقارنة التي قدَّمها تايلر هي إلقاوه الضوء على بعض جوانب التوجّه السياسيّ البريطانيّ، فيقول:

> لقد شهدتِ الأعوامُ التي أدّت إلى الحرب العالميّة الأولى تباعدًا بين الكنيسة الأنكليكانية والكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة وذلك بسبب عدم التوافق بل التناقض بين أهداف السياسة الخارجية البريطانية وتمنّيات الأقليّات العثمانيّة[٧٥].

وقد باءتْ بالفشل جميعُ محاولات الأنكليكان لإحياء موضوع العون للسريان الأرثوذكس وكانت تلك المحاولات قد تجدّدت في عام ١٩١٣ عندما شعر البريطانيّون بأنّ تعاونهم مع الأشوريّين أصبح في طور الفشل وبأنّ الآشوريّين ميّالون للوفاق مع الروس. وفي هذه المرحلة، كتب هنري هولي نائب القنصل البريطانيّ في الموصل إلى ديفدسن عام ١٩١٣ بمقترحه:

> لقد كان لبعثةِ رئيس أساقفة كانتربري إلى النساطرة، توجّهٌ لإرسال بعثةٍ مماثلةٍ إلى اليعاقبة. وعليه، فإذا ما قام مار شمعون بالتوجّه نحو الروس، كما يبدو ممكنًا، فعندئذٍ سيضطرّ رئيس أساقفة كانتربري للانسحاب. وإذا ما حدث ذلك، فمن المأمول طبعًا أن تتوجّه جهودُه نحو اليعاقبة. وأعتقدُ أنّهم سيجدون في ذلك عملاً يُشكَرون عليه فضلاً عن أنّ اليعاقبة قادرون على الصرف على مشاريعهم وإنّما يعوزهم الاستعانة بالانكليز للتنظيم والتعليم[٧٦].

يشير ما أورده نائب القنصل البريطانيّ إلى الترابط العضويّ بين السياسة البريطانيّة وفعاليّات الكنيسة الأنكليكانيّة. وعلى أيّة حال، فإنّ تطوّر الأمور لم يشجّع باتّجاه

تعزيزِ العلاقة بين الجانبين التي بقيتْ ضعيفةً. كما أنّ اجتماع برصوم مع ديفدسن عام ١٩١٣ لم يسبّب تغييرًا في آراء ديفدسن وعليه فإنّ العلاقةَ بين الكنيستين لم تتحسّن من المستوى الضعيف الذي كانت عليه في عام ١٨٩٢، وإنّ مجريات الأحداث اللاحقة مرورًا بالحرب العالميّة الأولى وما بعدها لم تغيّر من نمط تلك العلاقة (انظر الفصل الخامس).

٣-١٠ الزيارات البطريركيّة للهند

عمل البطريرك بطرس من خلال زيارته إلى الهند التي دامت سنتين بهمّة عاليةٍ لإدخال إصلاحاتٍ كهنوتيّةٍ في كنيسة كانت عانت الكثير من الإهمال والانقسامات. وقد كان البطريرك بطرس مؤهّلاً لذلك بفضل شخصيّته القويّة وخبرته الطويلة في التعامل مع مشاكل الكنائس والمجتمعات الكنسيّة، ممّا أدّى إلى تحقيق الكثير من الإصلاحات المطلوبة خلال تلك الزيارة. وكان من أولى مهمّاتها التأكيد على حرمان ماثيو (أثناسيوس) وتنفيذه بعد أن كان الخداع الذي مارسه ماثيو في مقدّمة المشاكل التي دامت أربعة عقود من الزمن. تمكّن البطريرك بحلول آذار عام ١٨٧٦ من إقناع المهاراجا بإصدار أمرٍ يلغي الأوامر السابقة التي كانت قد مَنحتْ أثناسيوس ماثيو السلطةَ بسبب عدم الطاعة للأمر البطريركيّ[٧٧]. وبالإضافة إلى ذلك، فقد وجّهَ اهتمامَهُ إلى التأكيد على سلطة أنطاكية على الكنيسة السريانيّة في ملبار، وبذلك أقنعَ الحاكمَ كالكت بإصدارِ أمرٍ ينصّ "لا يوجد سلطة للبابا أو للبطريرك الكلدانيّ في بابل على كنائس الملبار، لأنّها تحت سلطة البطريرك الأنطاكيّ منذ القرون الأولى[٧٨]". كما أصدر حاكم كولام أمرًا مماثلاً.

وكان من أهمّ معالم نجاحه الأخرى، عقده مجمع مولانثوروثي في ١٨٧٦ الذي أصدر من خلاله مجموعةً من المراسيم التي استهدفت تنظيمَ الكنائس ومجالسها الملّيّة

بتقسيمها إلى سبع أبرشيّات، يرأس كلًّا منها أسقفٌ يرسمه البطريرك. واعتمد عند رسم حدود الأبرشيّات على الإحصاءات السكّانيّة التي أشارت إلى وجود ٢٩٥,٧٧٠ فردًا من المنتمين إلى الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة آنذاك[٧٩]. ومن الإصلاحات الإداريّة الأخرى، قيامُه بتأسيس مجلسين: أحدهما استشاريٌّ مكوّنٌ من ١٣٠ من الكهنة والعلمانيّين والآخر تنفيذيٌّ يترأّسه المطران (رئيس الأساقفة) وبعضويّة مكوّنة من ٢٤ عضوًا يكون ثلثهم من الكهنة. ويكون تحديد عضويّة المجلس التنفيذيّ بانتخابٍ يُجريه المجلس الاستشاريّ. وتشير المصادر التاريخيّة إلى أنّ سببَ هذا التوسّع في التمثيل الديمقراطيّ يرجع لما عانته الكنيسة في الماضي من انقساماتٍ عندما لم يكن بالمستطاع معارضةُ السلطة المطلقة التي مارسها رئيس الأساقفة[٨٠].

وبموجب قراراتِ المجمع المشار إليه آنفًا، تكوّنتِ الأبرشيّات التالية التي ترأّس كلّ منها أسقف: كوتايم، كَندَناد، أنكمالي، كوجين، نيرانان، ثومبتون وكولام. هذا وقد نعمت ملبار بالاستقرار والسلام في فتره البطريرك بطرس. وقد برزتْ خلال تلك الفترة شخصيّتان اشتهرتا بعلوم المعرفة السريانيّة: متى كوناط وكوركيس واتشيري. هذا ومنح البطريرك بطرس كليهما لقب ملفونو (أستاذ) في عام ١٨٨٩[٨١].

٣-١١ الأحداث اللاحقة في الهند

حدثتْ محاولةٌ من بعض الأبرشيّات في الهند خلال فترة بطريركية عبدالله للحصول على قدرٍ إضافيٍّ من الحكم الذاتيّ. وكان ذلك عندما طلب ديونيسيوس جوزيف، الأسقف الأقدم (مطران ملبار) ورئيس المجلس التنفيذيّ، صلاحيّة رسامة الأساقفة. لكن بناءً على التقليد القائم، رفض البطريرك عبدالله ذلك الطلب. فضلًا عن ذلك، فقد كان كلٌّ من ديونيسيوس جوزيف وإيوانيس بول قد كتب إلى البطريرك عبدالله عند مستهلّ جلوسه على الكرسي البطريركيّ للموافقة على إرسال مرشّحين اثنين للرسامة

كأساقفة. وقد استجاب البطريرك لذلك الطلب برسامة المرشّحَين في القدس في ٣١ أيّار ١٩٠٨ مسمّيًا إيّاهما كيرلّس بول وديونيسيوس كوركيس. وبعد ذلك بفترةٍ قصيرةٍ تُوفّي مطران ملبار بينما كان البطريرك عبدالله لا يزال في لندن، يمهّد لسفره إلى الهند. فكتب ديونيسيوس كوركيس إلى البطريرك يرجو ترقيته ليكون مطرانًا لملبار. فوافق البطريرك عبدالله دون تفحّصٍ كافٍ لأهليّته، الأمر الذي أدّى إلى مشاكل عديدة في فترة قصيرة بعد تلك الموافقة. فعندما وصل البطريرك عبدالله إلى الهند في ١٩٠٩، وجد أنّ كوركيس كان أيضًا يُطالب بصلاحيّة كاثوليكوس أو مفريان لتؤهّله تعيين الأساقفة بدون الرجوع إلى أنطاكية، وهو أمرٌ رفضهُ البطريرك عبدالله، وأدّى إلى إصداره أمرًا بحرمان كوركيس في أيّار عام ١٩١١. ولكنّ كوركيس، الذي كان له مؤيّدوهُ، رفض أمر الحرمان.

وفي عام ١٩١٢، دعا ديونيسيوس كوركيس البطريرك المنحّى عن السلطة عبدالمسيح، إلى ملبار. فاستجاب الأخير للدعوة ورفع الحرمان المفروض على كوركيس ممّا أدّى إلى إقامة الدعوى ضدّ ذلك الإجراء في المحاكم. وفي عام ١٩٢٣، أصدرتْ محكمةُ الاستئناف في تريفاندرم أمرًا يؤيّد حرمان ديونيسيوس كوركيس. إلاّ أنّ الأخير سافر إلى دير الزعفران لالتماس البطريرك الياس الثالث لرفع الحرمان. ولكنّ البطريرك الياس وضع شروطًا معيّنةً لرفع ذلك الحرمان وبذلك بقيتِ المسألةُ غير محلولة في ذلك الوقت. وفي ١٩٣٠، قدّمَ المومَأ إليه وثلاثة أساقفة طلبًا إلى البطريرك الياس لزيارة الهند. وقام البطريرك الياس بهذه الزيارة حيث وصل نيودلهي في ٨ آذار ١٩٣١، قام خلالها برفع الحرمان عن كوركيس. لكنّ المصاعب لم تنتهِ بذلك إذ إنّ كوركيس وأتباعه كانوا يهدفون إلى قدرٍ أكبر من الاستقلال الذاتيّ. وقد بقي هذا الموضوع رهنًا لمفاوضات على مدى العقود اللاحقة إلى أن تمّ حلّه بترقية منصب المطران إلى مرتبة كاثوليكوس وذلك كما جاء في المنشور البطريركيّ الذي صدر في دمشق في ١٢ تموز عام ١٩٦٤. وقد حصل لاحقًا تغييرٌ على تسمية

كاثوليكوس ليُصبح مفريانًا تمشّيًا مع التقليد التاريخيّ للسريان الأرثوذكس، مع حصر الصلاحيّة على الهند فقط[٨٢].

٣-١٢ ملاحظات ختاميّة

عاش السريان المسيحيّون في جنوب الهند منذ فجر المسيحيّة بموجب الروحانيّة والطقوس التي اتّصفت بها المبادئ المسيحيّة السامية. ويبدو أنّهم كانوا قد عاشوا على مرّ هذه القرون في وئام مع بعضهم تحت السلطة والرعاية الكهنوتيّة، سواءٌ أكانت تابعةً إلى أنطاكية أو إلى المدائن أو فارس أو هراة. واستمرّ هذا الجوّ السلميّ إلى أن تعكّر فجأةً بوصول البرتغاليّين في أوائل القرن السادس عشر عندما فرضوا الكثلكة على السريان المسيحيّين من خلال الاضطهاد والمحاكمة. وكعلامةٍ لرفضهم لفكر الآخرين فقد أحرقوا معظمَ الكتبِ الكنسيّة السريانيّة وأحدثوا بالقوّة انقسامًا دائميًّا فيما بين المجتمعات المسالمة في ساحل ملبار. وهكذا أحدث البرتغاليّون أوّل انشقاقٍ بين السريان المسيحيّين في الهند.

وعندما احتلّ البريطانيّون الهند كدولةٍ مستعمرةٍ، استغلّوا سلطتهم لإدخال تعاليمهم المسيحيّة الخاصّة بهم بين المتبقّين من المسيحيّين الأصليّين في تلك البلاد.

أمّا بالنسبة للكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة فقد كانت كنيستها في الهند جوهرةَ تاجها كما كانت الهند جوهرة التاج بالنسبة للإمبراطوريّة البريطانيّة. وقد اكتسبتِ الكنيسةُ في الهند هذا الموقع الرفيع منذُ بداية القرن التاسع عشر عندما شعرتِ الكنيسةُ السريانيّة الأرثوذكسيّة في الشرق الأوسط بالتراجع وروح الإحباط التي عانت منه تحت ضغوط التحوّل إلى الكثلكة، التي تعرّض إليها شعبها. ففي خضمّ هذه الظروف اكتسب الدفاع عن شعبها في الهند تحدّيًا وأهمّيّة خاصّة. وهكذا قبل البطريرك بطرس هذا التحدّي حال تنصيبه بطريركًا وكان بعمر ٧٥ سنةً ولم يكن قد

طـرق دولـةً أجنبيّـةً أو نطـق بالإنكليزيـة قبـل ذلـك. فشـقّ طريقـه الـوعر إلـى لنـدن لاستحصال الموافقة للسفر ولتحقيق هدفه المنشود في الهند. فواجه الصعاب في لندن وهـو يشـقّ طريقـه عبـر المواقـف السـلبيّة التـي وضـعتْها كـلّ مـن المؤسّسـة الدينيّـة والحكومة البريطانيّة اللّتين لم تحبّذا أهداف سفرِهِ.

وبينمـا أفلـح البطريـرك بطـرس فـي وضـع حـدٍّ للضـرر الـذي أحدثـه المبشّـرون الأنكليكان، فإنّ انقسامًا آخر حدثَ فعلًا بسبب فعاليّات أولئك المبشّرين ليُضـاف إلى الانقسـام الـذي سبق وأحدثـه البرتغـاليّون. لـذا فـإنّ الوئـام الـذي كـان سـائدًا علـى مدى خمسة عشر قرنًا في أوساط المسيحيّة المشرقيّة، أصـابهُ الوهن والانقسام تحت شعار المسيحيّة الغربيّـة، بواسطة مسيحيّة روما أوّلًا والبروتستانتيّة والأنكليكانيّـة ثانيًا. ومع مرور الوقت، أصبحتْ هذهِ الانقساماتُ مصدرًا لانقساماتٍ أخرى حدثتْ خـلال العقود اللاحقة، حدثَ البعضُ منها نتيجةَ الضـعف الداخليّ للكنيسـة السريانيّة الأرثوذكسيّة، خاصّة خلال العقدين الأوّلين من القرن العشرين. فما بدأ كانقسامٍ عقائديٍّ سرعان ما تطوّرَ ليُصبحَ انقسامًا حول الاستقلال الإداريّ، بدوافع سياسيّة في غالب الأحيان. لذا فالتي كانت كنيسةً واحدة في جنوب الهند قبل الاحتلال البرتغاليّ، تفرّعت الآن إلى ثماني كنائس على النحو التالي:

- كنيسـتان أرثوذكسـيّتان مشـرقيّتان: كنيسـة مـالانكرا السـريانيّة الأرثوذكسـيّة (الكنيسـة اليعقوبيّة السريانيّة)[٨٣] وكنيسة مالانكرا السريانيّة الأرثوذكسيّة[٨٤].
- كنيستان كاثوليكيّتان: كنيسة مالانكرا السريانيّة الكاثوليكيّة[٨٥] وكنيسـة مالابار السريانيّة الكاثوليكيّة[٨٦].
- الكنيسة الكلدانيّة السريانيّة في كيرالا – وهي مرتبطة بالكنيسة الآشوريّة[٨٧].
- ثـلاث كنـائس بروتسـتانتيّة : كنيسـة مالابـار السـريانيّة المسـتقلّة، كنيسـة سـانت تومـاس الإنجيليّة[٨٨]، وكنيسة مالابار لمار توما السريانيّة[٨٩].

كان البطريرك بطرس قد سافر إلى الهند تحت ضغوطٍ من مصادر عديدة، ملتمسًا عون الكنيسة الإنكليزيّة وتفهّمها. فضلًا عن موضوع السريان المسيحيّين في الهند، حاول طلب العون في محاولة التخلّص من قيود الانتماء إلى نظام الملّة تحت مظلّة الأرمن، والأهمّ من ذلك الحصول على عونٍ في مجال التعليم لإنقاذ شعبه من وطأة الجهل الثقافيّ التي شكا منها على مدى قرون عديدة. وكان قد شعر بالضرورة الحتميّة لهذا الأمر أكثر من الذين سبقوه. ولكنّ موقف المؤسّسة الإنكليزيّة تجاه هذه الأمور تفاوتَ بين الموقف المتفهِّم والمتعاطف لبروك فوس وستكوت، أسقف دورهام، والموقف المتّصف بالعجرفة والتعالي لديفدسون، مستشار رئيس أساقفة كانتربري ومن ثمّ رئيس أساقفة كانتربري للفترة (١٩٠٣–١٩٢٨). فكان بعض ما عبَّر عنه وستكوت في المقدّمة التي دوَّنَها في كتاب ياري "ستة أشهر في دير سريانيّ"، بصدد المسيحيّة المشرقيّة، ما يلي:

> يرغبون التعلّم الكامل لأصولهم العريقة وللكتاب المقدس. وهم ليسوا بقابلين لأيّ من الأخطاء الحديثة ... ويحافظون بكلّ حرصٍ على تقليدهم الرسوليّ وهم ما زالوا قادرين على التعبير عنه من خلال حياتهم... وتنطبق هذه الملاحظات بشكلٍ خاصّ على الكنيسة السريانيّة القديمة[٩٠].

ومن جهةٍ أخرى كانت هناك النظرة المتمثّلة بما قاله ديفدسون عام ١٨٨٣ عند الجواب عن طلب معونة ثقافيّة: "إنّ التأخير ليس بذي أهمّيّة لدى المشرقيّين"[٩١].

وإذا ما نظرنا إلى الموقف السلبيّ عمومًا للكنيسة الأنكليكانيّة بالنسبة إلى احتياجات الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة، نرى أنّ السياسة الخارجيّة البريطانيّة نحو الإمبراطوريّة العثمانيّة كانت في مقدّمة حيثيّات موقف كانتربري نحو أنطاكية. وقد برز ذلك أيضًا بوضوحٍ في مؤتمر باريس للسلام عام ١٩١٩، كما سيظهر في الفصل الخامس.

هوامــش الفصـــل الثــــالــث

[١] يشير المصطلح "الكنائس السريانية" هنا إلى الكنائس المشرقية التي تعتمد السريانيّة لغةً طقسية.
[2] A. L. Tibawi, *American Interests in Syria 1800-1901*, Oxford University Press, 1966, p. 6

[٣] الرقم ١٠٠,٠٠٠ مبنيّ على وثيقة قصر لامبث، نيت ٢١٤ ص ١٩–٢٨. أمّا الرقم ٣٠٠,٠٠٠ أو ٢٩٥,٧٧٠ على الوجه الأدقّ فهو مبنيّ على إحصاءات الحكومة الهنديّة كما وردت في كتاب يعقوب الثالث (العصارة النقية في تاريخ الكنيسة السريانية الهندية، ص ٨٥).
[4] William Taylor, *Antioch and Canterbury*, Gorgias Press, 2005, p. 3.
[5] Ewa Balicka-Witakowski, Sebastian P. Brock, David G. B. Taylor and Witold Witakowski, *The Hidden Pearl Vol. II, The Heirs of the Ancient Aramaic Heritage*, Trans World Film Italia, Rome, 2001, pp. 192-193.
[6] Daniel Thomas, *The Orthodox Church of India-History*, New Delhi, 1972, pp. 3, 4.
[7] Severius Yacoub Tuma (Ignatius Yacoub III), *History of the Syrian Church of India*, Tans, Matti Moosa, Gorgias Press, 2010, p. 10.
[8] Ibid, p. 26.
[9] Ibid., p.18.
[10] Ibid, citing Bar Hebraeus, *Ecclesiastical History*, 2: 125-127.
[11] Ewa Balicka-Witakowski, Sebastian P. Brock, David G. B. Taylor and Witold Witakowski, *The Hidden Pearl Vol. II, The Heirs of the Ancient Aramaic Heritage*, p. 193.
[12] Fortescue, p.363 reports that the Christian Indians had a legend that St Thomas had chosen an archdeacon from that family. When the Metropolitan died, the archdeacon would petition the relevant Catholicos or Patriarch for a successor.
[13] Ibid.
[14] Claudius Buchanon, *Christian Researches in Asia: with notes on the Translation of the Scriptures into Oriental Languages*, 1812, p. 56.
[15] Fortescue, p 363.
[16] Fortescue, p 364.
[17] Buchanon, p. 56.
[18] Fortescue p. 364.
[19] Ibid.
[20] Document P1070660, 661.
[21] Claudius Buchanan, *Christian Researches in Asia: with notes on the Translation of the Scriptures into Oriental Languages,* New York: Richard Scott, 1812.
[22] Taylor, p. 5.
[23] Ibid, pp. 4-5.
[24] Ibid, pp.6-7.

[٢٥] سويريوس يعقوب توما، تاريخ الكنيسة السريانية الهندية، بيروت ١٩٥١، ص ٢٣٧–٢٥٣.

[٢٦] رحلة المطران (البطريرك بعدئذ) عبدالله الصدديّ الى إستانبول فلندن فملبار في الهند من سنة ١٨٧٤ إلى سنة ١٨٧٩ وتتضمّن طرفًا من رحلة البطريرك بطرس الرابع إلى البلاد المذكورة سنة ١٨٧٤– ١٨٧٧، المجلّة البطريركيّة العدد٤٢، سنة ١٩٨٥، ص ٧٥.

[٢٧] المرجع نفسه، ص ٧٥–٧٨.

[28] Letter of Rev. George Curtis to Archbishop Tait, July 16, 1874 (Tait vol. 202. f. 210).
[29] Letter of Patriarch Peter to Archbishop Tait dated September 7, 1874 (Julian) (Tait 202. f.).
[30] A prominent Anglican ecclesiast and author of *The Nestorians and their Rituals*, 1852.
[31] Taylor, p 24.
[32] G.P Badger in the Times, October 16, 1874.
[33] Taylor, *Antioch and Canterbury*, p 18.
[34] Letter of Tait to Disraeli, Addington park, September 1874. (Tait 2.2. f 221).
[35] Taylor, *Antioch*, p. 18.
[36] Ibid, p. 19, footnote 11 citing letter of Bishop of Calcutta to Tait, April8, 1874, (Tait 2.2.f.279).
[37] Letter of the Patriarch to Lord Derby (Foreign Secretary) of the October 12, 1874, translated by G.P Badger (FO.78/2367).
[38] Letter of Elizabeth Finn to Tait (Tait 2.2.f.225).
[39] Letter of Tait to lord Derby, November 4, 1874 (Tait 2.2.f.227).
[40] Taylor, *Antioch*, p.24.
[41] Taylor, *Antioch*, pp. 27, 28, from the recorded Minutes of Meeting on November 30, 1874, of Standing Committee of SPCK. (Minutes of the Standing Committee SPCK (22) November 1874-January 1876), pp. 3-5.
[42] Ibid, p. 28.

[٤٣] انظر عبدالله الصددي، *رحلة عبدالله الصددي من ١٨٧٤ السنة ١٨٧٩*، المجلّة البطريركيّة، عدد ٤٥ و٤٦، ص ٢٧٧– ٢٨٥.

[٤٤] المرجع نفسه.

[45] Taylor, *Antioch and Canterbury*, p. 30, quoting letter of E. Hamilton-Blyth to Tait dated December 28, 1874 (Tait 202. ff. 242-3).
[46] Letter of Elizabeth Finn to Tait, January 5, 1875. (Tait 202. ff. 250-1).
[47] *The Case of the Syrian Patriarch Fairly Stated -Compiled From Official Documents and Authentic Papers*, (London, January 1875), Tait vol. 214. ff. 19-28. An abridged version of the report is given in Appendix 3-3.
[48] Ibid., ff. 26-28.
[49] Letter of Tait to Sir Thomas Biddulph, February 2, 1875. (Tait 214. ff. 32-34).
[50] Letter of the Patriarch to Tait, February 15, 1875. (Tait 214. f. 62).
[51] For details see Letter of H. J. Wright to Tait Feb 18, 1875 (Tait 214. F.7).
[52] Letter of Lord Derby to the Patriarch, January 28, 1875. (Tait 214.f 17).

[٥٣] المجلّة البطريركيّة رقم ٤٥–٤٦، سنة ١٩٨٥، ص ٢٨١–٢٨٣.

[54] Letter from Tait to Patriarch, March 8, 1875 (Tait 214. F.87).

[٥٥] المجلّة البطريركيّة، العدد ٤٥-٤٦، أيار – حزيران، سنة ١٩٨٥، ص ٢٨١-٢٨٢.

[56] Memorandum of R.T. Davidson to Benson (Lambeth Archives: Benson 11.f.2).

[٥٧] راجع كتابَيْ ساوثكيت ١٤ آذار، ١٨٩٨.

[58] Taylor, referring to a letter from Archbishop of Canterbury, The Times, March 14, 1898.

[59] Letter of Davidson to Andrus, August, 1, 1903 (Davidson 83.f.434).

[60] Taylor, Antioch p.91.

[61] Letter of Davidson to the Bishop of Calcutta, August 6, 19.9 (Davidson 299.f.89).

[62] Ibid, p. 94, footnote 27, citing banking info of Coutts & Co, The account was closed on December 16, 1914.

[63] Ibid, p. 97. Archival documents P 1100036 to 1100037

[64] Archival documents P 1100036 to 1100037. Taylor p. 98.

[65] Taylor p. 98. *The Daily News*, August 23, 1909, cited by Taylor, *Antioch*, p. 98.

[66] *The Daily News*, August 23, 1909, cited by Taylor, *Antioch*, p. 98.

[67] Ibid. William Taylor**,** *Narratives of Identity: The Syrian Orthodox Church and the Church of England*, Cambridge scholars, 2014.

[68] William Taylor**,** *Narratives of Identity: The Syrian Orthodox Church and the Church of England*, Cambridge scholars, 2014.

[69] Ibid, p. 37.

[70] Owen Chadwick, *The Victorian Church:* London 1966, I, pp. 212-231.

[71] Taylor, p. 63.

[72] Ibid, p 16.

[73] Taylor**,** p. 128-132.

[74] Andrew Palmer (2014): *Narratives of identitiy: The Syrian Orthodox Church and the Church of England, 1895-1914, International Journal of Christian church*, published online: 07, February 2014.

[75] Taylor, *Narratives of identity*, p.21.

[76] Letter to Henry C. Holy, Vice Counselin Mousl 20 February 1913 (Assyrian mission papers, box 13, 1911-17), cited by Taylor, Antioch, p 102.

[77] Moosa, 257.

[٧٨] إغناطيوس يعقوب الثالث، العصارة النقية في تاريخ الكنيسة السريانية الهندية، ص ٨٤.

[٧٩] المرجع نفسه.

[٨٠] المرجع نفسه.

[٨١] المرجع نفسه، ص٩١.

[٨٢] المرجع نفسه ص ١٢٩-١٣٠. من الجدير بالإشارة أنّ منصب المفريانيّة كان قد أُلغِي عام ١٨٦٠ بعد وفاة المفريان بهنام الرابع.

[83] Joseph, "Malanka Syrian Orthodox Church- Jacobite Syrian Christian Church", pp. 258-260.

[84] B. Varghese, "Malankara Orthodox Syrian Church," in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, 257- 258.

[85] S. P. Brock, "Malankara Catholic Church-Syrio-Malankara Catholic Church," in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, 256.
[86] S. p. Brock, "Malabar Catholic Church (Syro-Malabar Catholic Church,"in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, 254-255. S. p. Brock, "Chaldean Syrian Church," in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, 92-93.
[87] S. p. Brock, "Chaldean Syrian Church," in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, 92-93.
[88] J. R. K. Fenwick, "Malabar Independent Syrian Church," in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, 265-266.
[89] J. R. K. Fenwick, "St. Thomas Evangelical Church," in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, 255-256.
[90] Parry, *Six Months*, p.vii.
[91] Memorandum of R.T. Davidson to Benson (Lambeth Palace Archives: Benson 11.f.2).

الفصـــل الـــرابــــع

السريانيّة الأرثوذكسيّة في الفترة ١٨٩٥ – ١٩١٤

عدوان خارجيّ وتراجع داخليّ

٤–١ مقدّمة

شهدت الفترة من عام ١٨٩٥ إلى حلول الحرب العالميّة الأولى تراجعًا في السريانيّة الأرثوذكسيّة هدّد بانقراض هذه الكنيسة التي تمتدّ جذورها في القدم إلى القرن الأوّل الميلاديّ. فقد توافقتْ عوامل خارجيّة وداخليّة لبلوغ هذا الخطر. وهدّد الجوّ السياسيّ المسموم الذي أحاطَ بمناطق شرق الأناضول وما لحقه من عنف، جوَّ الاستقرار والتوازن الاجتماعيّ التقليديّ الذي عاشتْ فيه السريانيّة الأرثوذكسيّة. وفي الوقت ذاته، غدا الضعف الداخليّ الذي برزَ بوضوحٍ متزايد عبر القرنين السابقين أكثر وضوحًا خلال فترة كلّ من البطريركَين عبد المسيح (١٨٩٥–١٩٠٤) وعبد الله (١٩٠٦–١٩١٥). فقد شهدتْ فترةُ خدمةِ الأوّل بدايةَ أعمال العنف عام ١٨٩٥ ضدّ الأرمن والتي شملَتْ أيضًا السريان الأرثوذكس، بينما انتهتْ فترةُ خدمة الثاني في عام ١٩١٥ في ذروة ما سُمِّي بِ "سيفو" – سنة السيف. يشمل هذا الفصل تحقيقًا في أحوال السريانيّة الأرثوذكسيّة خلال هذه الفترة الحرجة.

إنّ العواملَ الخارجيّة التي هدّدت السريانيّة الأرثوذكسيّة لم تقتصرْ على الظروف المباشرة التي عاشتْ فيها السريانيّة الأرثوذكسيّة بل تعدّتْهُ إلى أبعد من ذلك وشملتْ

ظروف عدم الاستقرار التي أحاطت بالإمبراطوريّة العثمانيّة منذ أوائل القرن التاسع عشر. فقد كان لتلك الظروف أبعادٌ سياسيّة – جغرافيّة داخليّة متعلّقة بالأماني القوميّة والتطوّر الاجتماعيّ للعديد من شرائح المجتمع من غير الأتراك، وخاصّةً الأرمن والأكراد. فقد أدّى التفاعل المعقّد بين هذه الظروف والتنافس بينهم إلى عهدٍ من العنف امتدّ من عام ١٨٩٥ وبلغ أشدّه بحلول الحرب العالميّة الأولى عام ١٩١٤.

ونتيجةً لهذه العوامل، أضحى نظام الملّة المعروف باستقراره النسبيّ (راجع الفصل الأوّل) والذي بموجبه حافظت السريانيّة الأرثوذكسيّة على كيانها على مرّ الزمن، مهدَّدًا بالأحداث المتسارعة في القرن التاسع عشر[١]. وفي الواقع، شهدت العقودُ الثلاثة الأخيرة من ذلك القرن التفكّك النهائيّ لنسيج ذلك النظام الذي عاشتْ تحت مظلّته المجتمعات الصغيرة المسالمة كالسريان الأرثوذكس إلى ذلك الحين.

وبالرغم من كون هذا الفصل معنيًّا بالدرجة الأولى بالكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة وشعبها إلاّ أنّه سيشمل نظرةً عامّة في الأفق السياسيّة والاجتماعيّة للإمبراطوريّة العثمانيّة ثمّ يتناول الضعف الإداريّ في الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة خلال تلك الفترة، وهو موضوع ابتعدتْ عن الولوج فيه الكتب الكنسيّة الصادرة حول تلك الفترة[٢]. وقد كان ذلك واضحًا في فترة البطريرك عبد الله التي كانت أحداثها مدعاةً للحرج. وممّا ساعد في هذه الدراسة المتعمّقة الوثائق غير المطروقة سابقًا والتي توفّرتْ لهذه الدراسة، وهي وثائق من أرشيف الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة في كلّ من دير الزعفران وماردين وباب توما (دمشق). وقد كُتبتْ أكثر هذه الوثائق باللّغة العربيّة، البعض منها بالخط العربيّ والآخر بالكرشوني (خط سريانيّ).

٤–٢ البعد الجغرافيّ – السياسيّ

٤–٢–١ حروب الاستقلال وتأثيراتها على المجتمع العثمانيّ

شهد القرن الثامن عشر توسّعَ الروس عبر القوقاز ممّا هدّد المناطق الشرقيّة للإمبراطوريّة العثمانيّة وأدّى إلى هجرة المسلمين من هذه المناطق إلى أراضي الأناضول. وبظهور سياسة التوسّع الروسيّ، بدأ يخالجُ العثمانيّين الشكُّ بأنّه في حالة حدوثِ حروبٍ مستقبليّة فقد ينحاز المسيحيّون العثمانيّون إلى بني دينهم، أي الروس. "لقد أثار الأرمن، وهم أكبر ملّة من بين المسيحيّين غير الأوروبيّين، شكوكهم.[٣]"

وكان الأرمن يشكّلون العنصر الرئيسيّ من المجتمعات المسيحيّة في الولايات الستّة في شرق الأناضول بشكلٍ خاصّ وهي الولايات سيفان وفان وأرضروم وبتليس وخربوت وديار بكر. فقد كان رؤساء المجتمعات الأرمنيّة ينظرون إلى مستقبلٍ يتضمّن الاستقرار والاستقلال الداخليّ لمجتمعاتهم. فبالإضافة إلى اتّصالاتهم مع أوروبا الغربيّة ومع روسيا، فقد بدؤوا باتّصالات داخل تركيا مع ممثّلي "العالم الجديد" أي المبشّرين الأمريكيّين. فبحلول النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان هؤلاء المبشّرون قد أنشؤوا كنائس ومستشفيات ومدارس لمختلف المراحل الدراسيّة في مختلف أنحاء الأناضول وذلك في مراكز سكّانيّة مثل سميرنا وإستانبول ومارسوفان وسيواس وخربوت وأرضروم وبتليس وفان وماردين وعينتاب ومرعش وأدنا وطرسوس وقيصريّة فضلًا عن مناطق صغيرة متعدّدة. "وبحلول ١٨٦٠ اجتاحت روح النهضة الأرمن في كافّة مجالات الآداب ممّا أضافَ زخمًا لولادة روح قوميّة[٤]".

وفي الوقت نفسه، تطوّرت خلال الفترة ١٨٧٥–١٨٧٦ أحداث النهضة العامّة في المناطق الأوروبيّة التي كانت تحت السيطرة العثمانيّة، كما تمّ في تلك الفترة كبحُ جناح انتفاضة في بلاد الصرب وبلغاريا. واجتمع ممثّلون من الحكومات الأوروبيّة في إستانبول عام ١٩٧٦ لتفادي حرب أخرى بين الروس والدولة العثمانيّة ولبحث

الظروف اللازمة لإحلال السلام بين الدولة العثمانيّة ومحافظات البلقان التي كانت تحت سيطرتها. وقد أراد الأرمن الاشتراكَ في هذه المحادثات. وفي ذلك النطاق، فقد جذبَ البطريركُ الأرمنيّ انتباه المشاركين في المؤتمر من خلال وثيقةٍ قدّمها بعنوان "تقرير حول الاعتداءات التي حصلت في الولايات"[٥]. فقد ذَكَّرَ البطريرك المشتركين بأنّ الأرمن لم يثوروا على الباب العالي كما فعل أهل بوسنيا والبلغاريّون إلاّ أنّ ذلك لا يعني أنّ الظروف والمبرّرات للثورة هي غير قائمة". وقال البطريرك الأرمنيّ لِوزير الخارجيّة البريطاني سالزبري: "إذا ما كان الحصولُ على تعاطف وتفهّم القوى الأوروبيّة يتمّ فقط بعد قيام ثورة، فسيكون من غير العسير بدءُ حركةٍ من هذا النوع[٦]". وعليه فقد كان واضحًا أنّ الأرمن كانوا قد تشجّعوا بعد نجاح أهالي البلقان.

لقد تمخّضت الحرب الروسيّة–التركيّة التي جرت عامي ١٨٧٧ و١٨٧٨ عن خسارةٍ مهينة للعثمانيّين وعلى أثرها طالب الروس بعددٍ من مقاطعات القوقاز وباستقلال عددٍ من مقاطعات البلقان، من ضمنها بلغاريا وصربيا. وتمكّنوا من خلال معاهدة سان ستيفانو التي عُقدتْ في آذار ١٨٧٨ من إحراز تعهّد من الحكومة العثمانيّة حول تأمين سلامة الأرمن ضد الأكراد والشركس[٧]. وعند إعادة النظر في بنود هذهِ المعاهدة في مؤتمر برلين الذي عُقد عام ١٨٧٨، فقد نصّتِ الفقرة ٦١ من المعاهدة الجديدة على قيام الباب العالي وعلى جناح السرعة بالإصلاحات التي تتطلّبُها الظروفُ المحلّيّة في الولايات التي يقطنها الأرمن[٨]. وكان الأرمن يأملون بأنّه بمساعدة الروس والقوى المسيحيّة الأخرى كبريطانيا يمكنهم المطالبة بنوعٍ من الحكم الذاتيّ. على أنّ الظروف الإثنيّة التي عاشوا في أكنافها، جعلتْ طلبًا مثل هذا غير قابل للتحقيق.

وبتشجيع من مرشديهم الغربيّين، راود العديد من العثمانيّين المسيحيّين، الجاهلين لخطورةِ الظروف المحيطة بهم، الأملُ في مطلع عقد ١٨٨٠ بأنّهم سينالون نوعًا من

التحرّر من الحكم العثمانيّ المتسلّط. وقد ذهب بعض المبشّرين إلى أبعد من ذلك مرجّحين بأنّ خسارة تركيا على يد الروس عام ١٨٧٨ ستشكّل بدايةَ الخسوف السياسيّ والدينيّ للإسلام[٩]. أمّا الأتراك من جانبهم فقد كان لديهم تصوّرٌ بأنّه في حالة حدوث حرب، سيكون المسيحيّون العثمانيّون على الأغلب بجانب القوى الأجنبيّة التي هي على دينهم. وفي الوقت نفسه، كان القادة الأرمن على علمٍ جيّدٍ بتطوّرات الأحداث في أوروبّا وخاصّةً في محافظات البلقان المسيحيّة. "وقد كانوا (الأرمن) من أوائل الأقوام غير الأوروبيّة من رعايا السلطان الذين تمتّعوا بالنهضة الثقافيّة والوعي القوميّ في عصر ما بعد الحقبة النابليونيّة"[١٠].

٤–٢–٢ سياسات القوى الأوروبيّة

دخلت بريطانيا المعتركَ السياسيّ الأوروبيّ - العثمانيّ مدفوعةً بعدائها نحو روسيا. فشعرتْ بأنّ في إمكان روسيا إذا ما استخدمت ١٥٠,٠٠٠ قوقازيّ، تهديدَ مصالحها في إيران وخطوط التجارة البالغة الأهمّيّة التي تمتدّ إلى الهند فالشرق الأقصى. وكانت بريطانيا تخشى احتمال أن يقف مسيحيّو شرق الأناضول (الأرمن الأرثوذكس) إلى جانب روسيا، وأن يميل السريان الأرثوذكس أيضًا إلى روسيا التي ستمدّ لهم يد العون لمقاومة التبشير والتحوّل إلى الكثلكة والبروتستانتيّة. وقد بذلت بريطانيا جهدًا بعد ١٨٧٨ لمعالجة الوضع المحزن للمسيحيّين العثمانيّين. "وقد كان الدافعُ وراء التدخّل البريطانيّ لمصلحة هؤلاء– سواء الأرمن أو النساطرة أو اليعاقبة – إبقاءَهم موالين للحكومة التركيّة في حالة اندلاع حربٍ بين الأتراك والروس، قد تكون بريطانيا العظمى جانبًا فيها"[١١].

وبينما كانت القوّة الأوروبيّة الرئيسيّة: بريطانيا، فرنسا، النمسا، هنغاريا وروسيا منشغلة في مؤتمر برلين الآنف الذّكر، وقّعتْ بريطانيا معاهدةَ دفاعٍ مشترك مع تركيا بما يتعلّق بالولايات الآسيويّة في تركيا. وقد تضمّنتِ المعاهدةُ العونَ المسلّح من

بريطانيا لمساعدة تركيا في دحر أي هجوم من الروس عليها. وفي المقابل، فقد خضع السلطانُ لضغطٍ من بريطانيا لنقلِ السيطرة العثمانيّة على قبرص إلى الحكم البريطانيّ[١٢]. وقد شمل الاتّفاق إقامةَ قنصليّاتٍ بريطانيّة في شرق الأناضول. وقد أدّت التقاريرُ التي بدأتْ تردُ من هذه القنصليّات اعتبارًا من ١٨٧٩ إلى إثارة الانتباه والرعب لما كان يحدث في هذه الأرجاء. كما أنّ تنفيذ الإصلاحات التي جاء بها مؤتمر برلين والتي كانت لتتمّ تحت إشراف أوروبيّ أدّت إلى تسليم مصير تركيا لهذا الإشراف[١٣]. ومن جهة أخرى، فقد كان التنازلُ عن قبرص للبريطانيّين والاتّفاق البريطانيّ- التركيّ يمثّلان في الواقع جزءًا من تخطيط بريطانيّ لإدراج معظم مكوّنات الشرق الاوسط تحت مظلّة السياسة البريطانيّة.

٤-٢-٣ الغليان الداخليّ في الأغلبيّة المسلمة ونتائجه

لقد كان هناك قلقٌ واسع الانتشار ضمن الأغلبيّة التركيّة بموجب ما أوردتْهُ صحيفةُ التايمز اللندنيّة بأنّ سيادتهم السياسيّة على أراضيهم أصبحتْ في خطرٍ حقيقيّ[١٤]. ونتيجةً لذلك فقد نجحتْ مجموعة العلماء المسلمين في عقد السبعينيّات من القرن التاسع عشر في إشاعةِ ردّ فعلٍ سلبيٍّ ضدّ العلمانيّة التي أتَتْ بها حركةُ "التنظيمات"، وضدّ التأثير الأجنبيّ ولوجود ممثّلين أجانب في تركيا باعتبارها عوامل أدّت في مجملها إلى الوضع المتدنّي في الإمبراطوريّة[١٥]. فقد شعر السكّان المسلمون في شرق الأناضول، ومعظمهم من الأكراد، بالخطر لمجموعة من الأسباب، بعضها أسباب طبيعيّة والبعض الآخر أسباب سياسيّة اجتماعيّة. فعلى أعقاب الحرب التركيّة - الروسيّة ١٨٧٧ - ١٨٧٨، شهد العقد ١٨٨٠- ١٨٩٠ عنفًا ومجاعةً ازدادتْ خلالها موجاتُ السرقة والسلب "وبانتهائها تركتْ حربُ ١٨٧٨ تأثيراتها في كلّ مكان حتّى دمشق البعيدة، بالإضافة إلى ديار بكر"[١٦].

وبالإضافة إلى ما جاء أعلاه، فقد جلب استقلالُ المزيد من دول أوروبّا الجنوبيّة الشرقيّة من الحكم العثمانيّ بالقرب من نهاية القرن التاسع عشر المزيدَ من مظاهر إعادة التوزيع السكّانيّ. فقد أدّت سياساتُ الدول الجديدة إلى انتقال مجموعاتٍ واسعة من السكّان المسلمين من ألبانيا وبلغاريا ومكدونيا وصربيا– بوسنيا واليونان، والتتر من القرم للاستيطان والسكن في آسيا الصّغرى. كما أدّت الحربُ مع إيطاليا حول طرابلس إلى المزيد من هذه الهجرة[١٧]. وقد أدّى وصولُ هؤلاء المهجّرين إلى شرق الأناضول، حيث تمّ إعادة إسكانهم بموجب السياسة العثمانيّة، إلى ارتفاع الحقد ضد المسيحيّين الساكنين في تلك الأرجاء من الأناضول انتقامًا لما حصل لهم على يد المسيحيّين الذين قدموا من بلادهم وحيث كانت تلك البلاد مواطنهم.

ونتيجةً لهذه الظروف فقد ازدادَ عدمُ الاستقرار في الفترة من ١٨٩٥ إلى ١٩١٤ عندما تمّ توطينُ الشركس في ديار بكر وحواليها[١٨]. وقد أظهرَ التقريرُ القنصليّ البريطانيّ بأنّ الشركس كانوا أداةَ العنفِ والابتزاز ضدّ المجتمعات المسيحيّة في شرق الأناضول. وقد وردَ وصفٌ لذلك في مذكّرة قدّمَتْها بعثةُ رئيس أساقفة كانتربري إلى الأشوريّين عن دور الشركس في خلق عدم الاستقرار:

> وثمّة طريقة أخرى تبنّاها الأتراك في التخلّص من المسيحيّين، كانت بإيفادِ عددٍ من الشركس للسكن في وسطهم. حيث كان معروفًا، وكان الأتراك يقولون علنًا، بأنّ الشركس سرعان ما سيدفعون المسيحيّين إلى ترك تلك المنطقة[١٩].

كَتَبَ المبشّرون العاملون في كلّ أرجاءِ شرق الأناضول بشكلٍ واسعٍ خلال عقدي ١٨٨٠ و١٨٩٠ حولَ ازدياد العنف في تلك المناطق. فقد كتب القسّ ألفياس أندرس الذي عمِل لسنوات عديدة بين السريان الأرثوذكس في طور عبدين من مقرّهِ في ماردين، يعزو فيها شكاوى المسلمين "لحسدهم لتقدّم جيرانهم (المسيحيّين)." واستطردَ أندرس في ملاحظاته بالإشارة إلى أنّ هذا الحسد قد زاد من تفعيل الحركة الإسلاميّة

وإلى زيادة الفجوة في العلاقات بين الأغلبيّة المسلمة والمسيحيّين. كما أنّ قيادةَ المبشّرين كانت على علمٍ بأنّ الإصلاحات التي دفع بها الغرب لمصلحة المسيحيّين كانت موضع استياء من الحكومة ومن الأغلبيّة المسلمة[٢٠].

لقد كان التنوّع المعقّد من الأقوام ومن المعتقدات الدينيّة في شرق الأناضول وضعف السيطرة المركزيّة في مجملها عوامل مباشرة للمآسي التي برزت عام ١٨٩٥ والأعوام اللاحقة. وقد كانت القوّة المركزيّة في الإمبراطوريّة إمّا ضعيفة، أو على الأرجح متعمّدةً اتّباعَ سياسةٍ لضرب بعض المسيحيّين أو جميعهم. وعلى أيّ حالٍ، فإنّ الظروف القلقة التي سادت شرقَ الأناضول بين عامي ١٨٩٥ و١٩١٤ أدّت إلى فقدان التوازن الاجتماعيّ الذي كان نظام الملّة أحد أركانه المهمّة، ممّا ترك المجتمع السريانيّ الأرثوذكسيّ، وهو أصغر المجتمعات المسيحيّة الأصليّة في المنطقة، بدون حماية وعرضةً للاعتِداءات، شأنه في ذلك شأنَ المجتمعات المسيحيّة المشرقيّة الأخرى.

ومن جهتها، أقرّتْ بريطانيا بحلول ١٨٨٣ بعدم جدوى أيّ من محاولات إصلاح الأمور في شرق الأناضول، مِمّا مهّد السبيل لقيامِ تحالفٍ كرديّ – تركيّ. ولمّا كان الأكرادُ وهم مجتمعٌ مسلمٌ يقطنون بالقرب من الحدود الإمبراطوريّة العثمانيّة بجوار بلاد القوقاز الروسيّة، كانوا من وجهة النظر العثمانيّة يشكّلون العنصرَ الملائم الذي تستطيع السلطة العثمانيّة الاعتماد عليه في تلك الظروف الحرجة، فقد أصبح إدراجُهم تحت الرعاية التركيّة من الأولويّات المهمّة لدى الباب العالي. وبذلك أصبحَ المسرحُ مهيَّأً لتشكيل الفرق الحميديّة في أوائل عقد ١٨٩٠ حيث بدأتِ القبائلُ الكرديّة بالانخراط الرسميّ في تشكيلات الفرق الحميديّة التي عملتْ تحت لواء القيادة العثمانيّة. وبحلول أوائل عقد ١٨٩٠ تمّ تجنيد معظم القبائل الكرديّة وضمّها تحت لواء السلطان وذلك خلال حكم السلطان عبد الحميد[٢١].

كان السبب الرئيسيّ لتشكيل الفرق الحميديّة هو مضايقة الأرمن الساكنين في شرق الأناضول وخاصّةً في المناطق المتاخمة للحدود مع روسيا وإيران. وقد كُتب الكثير حول اختيار الفرق الحميديّة من بين القبائل الكرديّة، وتصرّفاتها والأعمال الوحشيّة التي مارستها ضدّ الأرمن وكذلك ضدّ المسيحيّين الآخرين للفترة من ١٨٩٥ إلى ١٩٠٨ حين تمّ حلّ تلك الفرق[٢٢]. وقد عكس تشكيل هذه الفرق سياسةَ عبد الحميد في استغلال المشاعر القبليّة والدينيّة للتصدّي لقضايا سياسيّة اجتماعيّة وذلك بتحريض قطاع اجتماعيّ ضدّ قطاع آخر، مستغلًّا أيّ علاقات تاريخيّة سلبيّة. وقد لخّص أرميناس فامبري الهنغاري المختصّ بالدراسات التركيّة دور هذهِ الفرق ضدّ تطلّعات الأرمن السياسيّة وكردّ فعلٍ ضدّ القوى الأوروبيّة الحضاريّة في هذا المضمار بما يلي:

> كلّما ازداد العونُ الأوروبيّ للأرمن ازداد الخطرُ الذي يهدّدهم من قبل الأكراد والسلطات العثمانيّة. فإنّ تشتّتَ المسيحيّة في ظروف تتّصف بالعزلة تجعل أمرَ الدفاع عنهم أمرًا وهميًّا وخاصّةً تحت الظروف الحالية التي أصبحتْ فيها الفرقُ الحميديّة المُشَكّلة من أكراد فوضويّين مزوّدةً بأسلحةٍ حديثة من السلطان[٢٣].

استمرّت الدول الأوروبيّة: بريطانيا وفرنسا وروسيا، بالضغط على الحكومة العثمانيّة، حتّى ابتداء أعمال العنف سنة ١٨٩٥، لإدخال إصلاحات داخليّة في الولايات الشرقيّة الستّة وكان أحد مطالبها يتعلّق بتحسين تمثيل المسيحيّين فى الدواوين الإدارية، حسبما ظهر أيضًا من خطاب ملكة بريطانيا في ١٥ آب ١٨٩٥:

> لقد حدثتْ اضطراباتٌ في المقاطعات الأرمنيّة في تركيا الآسيويّة اكتنفها الرعب الذي أثار غضب البلاد الأوروبيّة المسيحيّة عامّةً وشعبي بشكل خاصّ. لقد اقترح سَفيري بالتنسيق مع سفراء إمبراطور روسيا ورئيس الجمهورية الفرنسية، على حكومة السلطان الإصلاحات التي هي في رأينا ضرورية لمنع حدوث مثل هذه

الاضطرابات. وهذه المقترحات هي الآن موضوع دراسة من قبل صاحب الجلالة السلطان، وأنا أنتظر قراره بفارغ الصبر[٢٤].

وبينما كانت هذه الدول تسير بموجب هذه السياسة لم تبحث بعمقٍ احتمال ردّ فعلٍ معاكس من قبل العثمانيّين. وقد تمّ إيضاح هذا الخطر في الموقف الذي اتّخذته الإمبراطوريّة النمساويّة- الهنغاريّة، المُبلَغ إلى السفير البريطاني عام ١٨٩٦، وجاء فيه:

ولكن هنا على السياسيّين العمليّين أن يدرسوا الأمر من وجهة نظر أخرى، وأن يواجهوا حقيقة تناقض المصالح التي تفترض بقاء الإمبراطوريّة العثمانيّة على ما هي، وأنّه حال شعورها بخطر يحيط بها فستدخل في معارضة شديدة وبنتائج أكثر قساوة ووحشيّة ممّا حصل إلى الآن على هؤلاء البؤساء[٢٥].

٤-٢-٤ العنف ضدّ الأرمن في الفترة ١٨٩٤- ١٨٩٦

إنّ أوّل أعمال العنف التي حدثت على نطاق واسع كانت في تموز ١٨٩٤ في ساسان في ولاية بتليس حيث أدّتْ إلى هدم ٢٥ قرية وقتل نحو ٢٠,٠٠٠ شخص[٢٦]. وقد أعقب ذلك مذبحةٌ أودتْ بحياة ١٠,٠٠٠ أرمنيّ في إستانبول في أيلول عام ١٨٩٥ والتي كانت إيذانًا ببداية حملةٍ دمويّةٍ جرَتْ في عامّة الإمبراطوريّة وبشكلٍ خاصّ في الولايات الشرقيّة من الأناضول[٢٧]. هذا ويلخّص سانجيان الخسائر الإضافيّة على النحو التالي:

إنّ المحاولة الفاشلة للاستيلاء على المبنى العثمانيّ في القسطنطينيّة من قبل بعض العناصر الثوريّة في ٢٦ آب عام ١٨٩٦، أدّى إلى مجزرة ثانية في العاصمة، تلتها مجازر في أماكن أخرى. وبموجب تقديرات مُحافِظة، فقدَ ما لا يقلّ عن ٢٠٠ ألف أرمنيّ حياتهم خلال السنوات الثلاثة (١٨٩٤- ١٨٩٦) وفقدَ ما يزيد عن نصف مليونٍ ممتلكاتهم وأضحوا مشرّدين[٢٨].

٤–٣ وطأة العنف على المجتمعات المسيحيّة (السريانيّة الأرثوذكسيّة والآشوريّة)

إنّ أعمال العنف التي جرت ضدّ الأرمن في ديار بكر كانت لتؤثّر بشكلٍ خطيرٍ على السريان الأرثوذكس الذين لم يشاركوا الأرمن في طموحاتهم السياسيّة والقوميّة، وزادت من الأخطار المحيطة بمجتمعاتهم. ونتيجة لهذه الأوضاع فقد حاول السريان الأرثوذكس إبعاد أنفسهم عن أهداف الأرمن وطموحاتهم. وقد اعترفتِ المصادرُ العثمانيّة بذلك كما اعترفتِ المصادرُ التبشيريّة العاملة في المنطقة بانعدام أيّ عامل مشترك بين الطائفتين بما يتعلّق بالأهداف السياسيّة والقوميّة وأنّه لم تكن للسريان الأرثوذكس أيّة آمال وطنيّة خاصّة بهم. وقد أشارت بعض تقارير المبشّرين إلى ذلك. فقد أورد أندرس[٢٩] ذلك في تقريره من ماردين إلى لندن ممّا دعا السيدة فن إلى التعقيب بما يلي:

> إنّ المسيحيّين من الكنيسة السريانيّة القديمة هم مواطنون موالون للسلطان، وهم على درجة كاملة من حسن السلوك وغيرُ مشاكسين. إنّهم السكّان الرئيسيّون لماردين ولم يكن هناك كره نحو الحكومة التركيّة من هؤلاء الأُناس البسطاء ويجري الآن جمعُ بعض التبرّعات للإغاثة خاصّة من قبل هؤلاء الذين تعرّفوا على البطريرك الراحل عندما كان هنا في ١٨٧٤– ١٨٧٥، وعلى الأُسقف غريغوريوس أثناء زيارته الثانية لهذا البلد في ١٨٨٨–١٨٩٠[٣٠].

٤–٤ البطريرك عبد المسيح (١٨٩٥–١٩٠٤): شاهد عيانٍ لإراقة الدماء والدمار الاجتماعيّ

٤–٤–١ أوائل حياته وانتخابه بطريركًا

وُلد عام ١٨٥٤ في قلعتمرا (قلعة الأُمراء)[٣١] وهي قرية تقع بالقرب من منتصف الطريق بين ماردين ودير الزعفران، والتحقَ بسلك الرهبنة بعمر يناهز ١٢ سنةً وأصبح

ربّانًا (راهبًا– كاهنًا) في ١٨٧٥. وخدم في كلّ من ديار بكر ومِديات إلى أن رسمهُ البطريرك بطرس الثالث مطرانًا على سوريا في ١٨٨٦ تحت اسم يوليوس. وخدم في هذه الأبرشية لحين انتخابِهِ بطريركًا عام ١٨٩٥[٣٢].

يشير ما كتبهُ دولباني بشأن انتخاب عبد المسيح أنّه بعد وفاة البطريرك بطرس في ٧ تشرين الأوّل عام ١٨٩٤، بدأتِ المشاورات المستفيضة بين المطارين لإيجاد نوعٍ من الإجماع على من سيخلف البطريرك الراحل. وبعد مضيّ سبعة أشهرٍ على هذه المشاورات، كان الاتّجاه العامّ لدى السينودس ذاهبًا نحو انتخاب عبد الله سطّوف من صدد في سوريا[٣٣]. إلاّ أنّ تغييرًا في الآراء حدثَ في اللّحظات الأخيرة ممّا أدّى إلى انتخاب عبد المسيح بطريركًا في ١٤ حزيران عام ١٨٩٥[٣٤]. ولم يقدّمْ دولباني توضيحًا لأسباب ذلك التغيير، إلا أنّ القسّ ألفياس أندرس، المارّ ذكره، يقدّم في تقريرِهِ إلى صحيفة المشنري هيرالد ملخّصًا عن الانقسامات بين المتنافسين والجوّ الذي تولّد عنها وشجّع على الانشقاق نحو الكثلكة:

> هناك عدّة عوامل كانت وما زالت قائمةً من شأنها أن تعطي زخمًا للوضع المتراجع لدى السريان اليعاقبة. ففي السابع من تشرين الأول تُوفّي بطريركهم. وكانت وفاته إشارةً إلى بداية التنافس بين أساقفة الكرسيّ البطريركي. وللمرّة الأولى في تاريخ هذهِ الكنيسة والكهنوت في هذهِ الإمبراطوريّة، دخلت الحكومة وألمحتْ بصورةٍ واضحةٍ أيّ من المطارين سوف لن يُسمحْ لهُ أن يُنتخَبَ بطريركًا للسريان اليعاقبة، بينما تُفسح المجال لإشغال هذا المنصب لمن يقدّم أعلى عرضٍ. وكان لكلّ مطرانٍ زمرتُه من المؤيّدين وكلّما طال أمدُ هذا التشاجر غير اللائق، كلما ازداد الحسد والانقسام. وللتوّ بدأ تأثير الانقسامات يظهر في الارتداد إلى السريانيّة البابويّة، وغلق المدارس بسبب شحّ الموارد وقلّة الاهتمام باستمرارها[٣٥].

أمّا الأساقفة الذين حضروا المجمع لغرض الانتخاب فكانوا: قورلوس جرجس النائب البطريركيّ في ماردين، قورلوس شمعون - أسقف مديات، أثناسيوس دنحا أسقف دير

مار أبحاي في سويرك، يوليوس بهنام - أسقف الجزيرة، قورلوس يوحانون - أسقف نصيبين، أثناسيوس أفرام - أسقف دير مار كبرئيل، يوليوس عبد الأحد - أسقف دير الصليب وكربوران، طيمثاوس برصوم - أسقف دير مار ملكي، وإيوانيس الياس هلولي - رئيس دير الكرسي (إشارة إلى دير الزعفران). هذا ولم يحضر الأساقفة التالية أسماؤهم ولكنّهم نقلوا أصواتهم مع الأغلبية: غريغوريوس جرجس السعدي - أسقف القدس والأسقف طيمثاوس بولس ممثّل البطريركيّة في إستانبول. أمّا الأسقفان الباقيان فكانا ديونيسيوس بهنام سمرجي وغريغوريوس عبد الله، أُسقف آمد. وكان الأوّل موقفًا عن الخدمة بقرار من البطريرك بطرس في عام ١٨٩١ وممنوعًا عن المشاركة في الانتخابات[٣٦]. أما الثاني فقد اعترض على سير الانتخاب ونتائجِه، وبتأييد من المجلس الملّي لأبرشيتهِ، سافر إلى إستانبول وقدّم اعتراضَهُ إلى السّلطات العثمانيّة[٣٧]. وتشير إحدى الوثائق التي قُمْنا بدراستها إلى أنّ الباب العالي استطلع رأي بعض الأبرشيّات حول انتخاب عبد المسيح وأيّد قرار المجمع بشأنها[٣٨]. هذا وأصدرَ السلطانُ فرمانًا بتاريخ التاسع عشر من ربيع الأوّل عام ١٣١٣ هجري (المصادف في ٩ أيلول ١٨٩٥) يُصادق فيه على انتخاب عبد المسيح بطريركًا[٣٩].

٤–٤–٢ فترة مضطربة: عنف عام ١٨٩٥ وأثره على المجتمعات السريانيّة الأرثوذكسيّة

صادف استلامُ البطريرك الجديد مهامّ عملهِ مع اندلاع أعمال عنفٍ في ديار بكر وفي القرى المجاورة لها مع مناطق أخرى في شمال شرق الولاية كان فيها شعبُهُ هدف اعتداءات من القبائل الكرديّة ومن الفرق الحميديّة بشكلٍ خاصّ. ندرج أدناه وصفًا موجزًا لهذه الأحداث مستمدًّا من ثلاثة أصناف من المصادر: أحدها ثانويّ (منقول بشكل غير مباشر)[٤٠]؛ والثاني مُكوَّن من مصدرين منشورين مُستنِدَين إلى النقل الشفهيّ من شهود عيان أحدهما لقره باشي والآخر لبرصوم[٤١]؛ أمّا الصنف الثالث فهو

مستمدٌّ من عددٍ من مصادر أوّليّة (أصليّة مباشرة) وردَتْ على شكل رسائل مُرسَلة في حينها إلى البطريرك تشكو فيها الظروف والخسائر التي حلّتْ بمُرسِليها. وهذه الرسائل هي جزءٌ من وثائق الأرشيف التي قام الكاتب بدراستها وتُنشَر تفاصيلُها هُنا للمرّة الأولى.

برزت معالمُ أعمالِ العنف ضدّ المسيحيّين في ديار بكر منذ بداية تشرين أوّل ١٨٩٥. وقد كانت هذه الأعمال موجّهةً ظاهريًّا ضدّ الأرمن ولكنّها في الحقيقة سرعان ما اتّسعتْ وشملتْ كافّة المسيحيّين في تلك المدينة وفي القرى المجاورة وامتدّتْ إلى نهر دجلة في حصن كيفا وإلى سيواس[٤٢]. يبدو أنّ السّلطات التركيّة كانت قد أمرتِ الأكراد بأن يكونوا على وجه الاستعداد للهجوم على الأرمن، مدّعين بأنّ ذلك كان للقضاء على أيّ اضطرابٍ يسبّبه الأرمن. على أنّ الإشاعات التي انتشرتْ أفادتْ بأن يشمل الهجوم كافّة المسيحيّين[٤٣]. وعند سماع هذهِ الإشاعات أقفل كافّة المسيحيّين محلاّت عملهم وتحصّنوا في بيوتهم بينما توجّه رؤساؤهم بطلباتٍ إلى الوالي أنيس باشا ينشدون الحماية. أمّا الرعاع فبادروا بالهجوم بسيوفهم على الأرمن وعلى كافّة المسيحيّين الآخرين. وبعد أربعة أيّام من المذابح، لاحظ حاكم ديار بكر أنّ بعض المسلمين كانوا أيضًا يُقتَلون بتبادل النيران مع الأرمن. حينئذ طلب ذلك الحاكم من عبد الله، أسقف ديار بكر للسريان الأرثوذكس (البطريرك بعدئذ) إصدارَ نداءٍ مشتركٍ يدعو إلى الهدوء[٤٤]. وعندما لم يُجدِ هذا النداء نفعًا كتبَ الوالي إلى متصرّف ماردين يأمره بأن يطلب حضور البطريرك إلى ديار بكر بهدف تهدئة المسيحيّين وتقليل مخاوفهم. فاتّجهَ البطريركُ عبد المسيح إلى ديار بكر حال استلامه ذلك الطلب. لكنّهُ عندما وصلها في ٢٠ تشرين أوّل تفاجأ بأنّه لم يكن هناك أحد لاستقبالِهِ. فاتّجه مباشرةً إلى كنيسة مريمانة (كنيسة العذراء مريم) للسريان الأرثوذكس، فوجدها "شبه سفينة نوح" مزدحمةً بالملتجئين إليها من كافّة المسيحيّين[٤٥]. وفي ذلك اليوم، وكان يوم جمعة، انطلق الأكرادُ من الجوامع يصرخون "محمد صلوات" وسرعان ما ملأ صوت

البنادق جوّ المدينة. فأرسل البطريرك عبد المسيح رسالةً إلى الوالي، إلاّ أنّ حاملَ الرسالة لاقى مصرعَهُ عندما طُعن وهو في الطريق. وتختلفُ المصادر حول ما إذا كانت الرسالةُ قد وصلتْ إلى الوالي[٤٦]. وحينئذٍ توجّه البطريركُ عبد المسيح إلى الوالي مارًّا بجثث المسيحيّين في الشوارع وأخيرًا استجابَ الوالي وأرسل قوّةً عسكريّةً لوضع حدٍّ للعنف. أمّا السلطان عبد الحميد فيشير أحد المصادر إلى أنّه كان قد أمر في برقيّة سرّيّة "بمعاقبة الأرمن لمدّة ثلاث ساعات[٤٧]" إلاّ أنّ عقاب الساعات الثلاثة امتدّ في الواقع لأيّام وأسابيع وتوسّع ليشمل لا فقط الأرمن بل كافّة المسيحيّين[٤٨]. وبموجب ما جاء في التقارير التي أوردها قره باشي فإنّ أعمال العنف في ديار بكر، امتدّت إلى ١٨ كانون أوّل من تلك السنة[٤٩]. وفي خضمّ أعمال العنف التي امتدّتْ على مدى شتاء (١٨٩٥–١٨٩٦) ونتيجةً لها، فقد أُخلِيتِ العديدُ من المدن الصغيرة والقرى من سكّانها من السريان الأرثوذكس. ومن أهمّ المناطق التي كان يقطنها السريان الأرثوذكس والتي تأثّرتْ بهذهِ الأحداث: ديار بكر، قره باش، بتليس، سويرك، سعرت، أورفا، خربوت، ملطية، مرعش، بشيرية وجزيرة قردو[٥٠]. وفي ما يلي وصفٌ موجز لما حدث في بعض المناطق.

٤–٤–٣ روايات شهود عيان لأعمال عنف عام ١٨٩٥

٤–٤–٣–١ تقارير معاصرة نشرتها مصادر سريانيّة أرثوذكسيّة

أ– التقرير الذي نشرهُ عبد المسيح قره باشي (١٩٠٣–١٩٨٣)[٥١]

يقول قره باشي الذي كان قد التحق بدير الزعفران كطالب: "عثرتُ على كرّاسٍ صغيرٍ في مكتبة القسّ بولس ابن القسّ عبد الأحد من آل القس لحدو، كاهن كنيسة قره باش، وقد دُوِّنَتْ فيه أخبارُ آلام ومصائب عام ١٨٩٥، بقلم القسّ عبد الأحد، أحد المضطهَدين والمعذَّبين في هذا الضيق المرير":

في بداية تشرين الثاني ١٨٩٥، استنفر الشرُّ وروحُ الحقد والعطش إلى الدم نفوسَ كبارِ المسلمين ورؤساء عشائرهم في ديار بكر وأثاروا اضطهادًا ضدّ المسيحيّين وفي مقدّمة هؤلاء كان الآغوات: جميل باشا وبهرام باشا وسائر الظالمين، إذ بلّغوا الأكراد برسائل تحذير وفتنة، ليستعدّوا لقتل المسيحيّين ونهب بيوتهم وأرزاقهم وممتلكاتهم. وكانوا قد وعدوا المسيحيّين بأنّهم سيُعطونهم سلامًا في حال وصولهم إلى ديار بكر. وفي صلاة الجمعة، كانت كلمةُ السرّ "محمد صلوات"، فعندما يسمعونها يهجمون على بيوت وأسواق ودكاكين المسيحيّين وكنائسهم فيهدمون ويسرقون ويقتلون بدون رحمة.

ولم يقتصرِ العنفُ على تلك المدينة بل تعدّاه إلى المدن والقرى المجاورة. ويقول قره باشي إنّ قرية السعدية التي تقع على مسافة عشرة كيلومترات إلى الجنوب الشرقي من ديار بكر، وسكّانها مزيجٌ من السريان والأرمن يبلغ عددهم ٣٠٠ نسمة، تعرّضتْ إلى هجومٍ من الأكراد صباح يوم الجمعة الأوّل من تشرين الثاني عام ١٨٩٥ قُتل فيهِ أكثر الرجال والأطفال الذكور وسُبيتِ النساءُ والبنات وسُرقتِ البيوت. فهرب المسيحيّون ولجؤوا إلى الكنيسة وأقفلوا الباب، إلاّ أنّ الأكراد والعسكر، الفرق الحميديّة على الأرجح، تسلّقوا إلى السطوح وثقبوها وألقوا عليهم تبنًا ونفطًا وأحرقوهم. والذين نجوا من الحريق فتحوا الباب قاصدين الهرب. لكنّهم كانوا كامنين لهم أمام الباب فأخذوا يقتلون الناجين من الحريق ولم ينجُ من هذه الإبادة إلاّ ثلاثة رجال وصلوا إلى ديار بكر وقصّوا أخبار هذه الجريمة[٥٢].

أمّا قرية قره باش التي كانت على مسافة ١٠ كم إلى الشرق من ديار بكر، والتي كان معظم سكّانها البالغ عددهم ١٠٠٠ شخص من السريان الأرثوذكس وقليل من الأرمن، فقد تعرّضتْ إلى هجومٍ من الأكراد يومَ الجمعة الأوّل من تشرين الثاني عام ١٨٩٥. وكما حدث في المواقع الأخرى، شهر الأكراد سيوفهم على السكّان الآمنين ولجأوا إلى النهب والسلب على مدى يومين. ولجأ كثيرٌ من السكّان إلى برج حمامٍ

ضخمٍ في الجبهة الشرقيّة من القرية. فهجم عليهم الأكراد وهدموا البرج وبذلك قُضي على هؤلاء اللاجئين تحت الأنقاض. ثم انقضّوا على الذين تمكّنوا من الهرب عند مدخل البرج وأبادوهم بحدّ السيف ولم ينجُ أحدٌ. أمّا القلّة التي نجتْ فقد هربتْ تحت جنح الظلام حيث وصل بعض أفرادها إلى ديار بكر وآخرون إلى بيوت أصدقائهم المسلمين في القرى المجاورة. ولمّا عاد الناجون إلى قريتهم بعد مدّة، أعادوا بناء البرج تحت اسم جديد: "برج الشهداء"[٥٣].

أمّا في ميافارقين وهي مدينة امتدّت أهمّيّتها إلى تاريخ الكنيسة القديم وتقع إلى الشمال الشرقيّ من ديار بكر، فقد حدثتْ فيها كارثةٌ مماثلة لما حدث في السعدية. كان عدد سكّانها يقرب من ١٠٠٠ ومعظمهم من السّريان والأرمن. وهنا كما في غيرها من المناطق، تعرّض المسيحيّون إلى عدوان الأكراد، والذين لجؤوا إلى الكنيسة واجهوا المصير نفسه للّذين لجؤوا إلى الكنيسة في السعديّة. ونتيجةً لذلك لم ينجُ سوى عشرة رجال وثلاث نساء[٥٤].

وفي قرية علي بار الواقعة على "مسيرة نصف ساعة" إلى الغرب من ديار بكر، وسكّانها مزيجٌ من الكلدان والسريان والأرمن، خانَ رؤساء المسلمين سكّان القرية حين وَعدوهم بنقلهم إلى ديار بكر لإنقاذهم من القبائل والعشائر الغريبة. إذ بعد أن جمعوهم خارج القرية قتلوهم جميعًا، وعادوا إلى القرية حيث نهبوا كافّة ممتلكاتهم .أمّا في قرية سويرك فقد جمع الحاج عثمان باشا وأخوه جميع الأكراد من القرى المحيطة وهجموا على المسيحيّين لمدّة يومين ولم يخلص منهم سوى أربع عوائل[٥٥].

لقد شملتْ حربُ الإبادةِ هذهِ القرى الواقعة شرق ديار بكر وهي عينشاه، تل خاص، حرنك، صاتيا، صافتا، سعدية – قوزان. كما شملت القرى الواقعة إلى الغرب وهي علي بار، قرطة، قره كليسا وقنقرت، وكذلك القريتين قاضي وبطراكية الواقعتين إلى الشمال. أما إلى الجنوب من ديار بكر فقد شملت القرى: كعبية ، جاروخية، خان

اقبينار، اورزا أوغلي، هولان، وكذلك مناطق البشيرية وليجة وغرزان وخربوت وأديمان (حصن منصور) وغيرها[٥٦]. أما مدينة ماردين فقد شملتها الاضطرابات ولكنّ عدد القتلى كان قليلًا، حيث نجا سكّانها بسبب شهامة بعض الشيوخ المسلمين. أمّا القرى القريبة من ماردين فقد قاست الكثير من الاعتداءات والخسائر البشرية وهي: القصور، بنابيل، قلعة مرة، منصورية، وعدد من القرى الأخرى. ولجأ الذين نجوا من الموت إلى دير الزعفران. أما طور عبدين فقد نجت عمومًا من هذه الموجة. هذا وقد بلغ عدد السريان الأرثوذكس الذين فقدوا حياتهم في هذه الأعمال ٤٠٠٠ شخصٍ[٥٧].

ب- التقرير الذي نشره أفرام الأوّل برصوم من ميمر القسّ أفرام شكّرو سفر المدياتي سنة ١٨٩٥[٥٨] وجاء فيه:

> ولمّا وصل البطريرك عبد المسيح الثاني إلى آمد في العشرين من تشرين الأوّل لهذه السنة (عام ١٨٩٥)، هجم المسلمون على الأرمن وضربوهم بحدّ السيف، واستولى الرعب على السريان والكلدان والروم[٥٩]. وأبرقَ البطريرك إلى السلطان عبد الحميد واستحصل أمرًا ساميًا بحماية السريان. فصار البطريرك ملجأً للكنيسة السريانيّة وأبنائها، وأصبحت بيعة والدة الله كسفينة نوح للجميع، والبطريرك يعزّي ويشد العزائم. وأبرق والي ديار بكر إلى حكّام ماردين ومديات والجزيرة وأمرهم بألاّ يؤذي أحدٌ السريان. وكان البطريرك يوزّع المعونة للمحتاجين، وخاصّة للذين نجوا من الأرمن. وكان الوجيه كبرييل يبذل همًا مشكورةً في هذا السبيل. ولكنّ الكنيسة السريانيّة – مع كل ذلك – فقدتْ زهرةَ رجالها وشبابها فضلاً عن النساء والعذارى اللّواتي سُبين بيد الأكراد.
>
> وفي الساعة السادسة (ظهرًا) استلّ الأتراك سيوفهم وقتلوا في آمد (ديار بكر) الرجال والنساء والأطفال، وامتدّ القتل والتدمير من نهر دجلة في حصن كيفا إلى سيواس، وما عدا ألوف القتلى، غنموا مقادير هائلة من الذهب والفضة والمال، وتركوا الأسرى عريانين في رؤوس الجبال فبادوا جوعًا وبردًا، وكان الأكراد يُشِيعون أنّهم يَضطهدون الأرمن لأنّهم شقّوا عصا الطاعة، إلاّ أنّهم بالحقيقة نادوا بإبادة جميع المسيحيّين.

٤-٤-٣-٢ وثائق شهود عيان غير منشورة سابقًا من أرشيف دير الزعفران وماردين

إنّ ما يتمّ تقديمهُ هنا هو نموذج من رسائل وصلتِ البطريرك أثناء تلك الأحداث من جهاتٍ متعدّدة شملتِ الكهنة والشمامسة والأفراد. وقد كانت مُدوَّنة بالكرشونيّ (لغة عربيّة وحرف سريانيّ) وقد كُتبت بلغة عربيّة محلّيّة عاميّة قد يصعب على القارئ الحديث فهمها أو حلّ رموزها. ومع ذلك، فقد وجدنا بأنّ تقديمها بهذا الشكل ينقل بشكل أكثر واقعيّة محن كاتبي الرسائل خلال تلك الفترة العصيبة.

أ- رسالة إلى البطريرك عبد المسيح مؤرّخة في ٢٣ تشرين الأوّل عام ١٨٩٥ من القسّ إبراهيم الذي يبدو أنّه من شروان في ولاية بتليس الواقعة إلى الشمال الشرقي من طور عبدين.

> ومنذ يومين حضر بعض أناس من شروان لِعْندنا وعرّفونا أنّهُ عشيرة كوجر [٦٠] الدنابله ساكنين قريب تبليس ورئيسهم اسمه مجداد آغا رسل أولاده اثنين ومقدارماية رجل معهم وفي ١٥ شهر الجاري صباح الاحد هجموا على قرية كوندة ديزان ومرج ومعدن ودير هاوبل وغصبوا كل شيء الذي كان لهم وما تركوا شيء لا غزي ولا خلي. وقتلوا في معدن قس كوركيس وعشر رجال وأربعة نساء ومن كوندة ديزان قتلوا ثلاثة رجال مع امرأة ومن مرج قَتلوا رجلين وحرقوا الدير وأكثر بيوت من القرى المذكورين وأهاليهم تشتتوا وهربوا إلى قرى الإسلام وهم هناك وكذلك أيضًا عملوا في إيرون حسبما سمعنا. فعند ذلك عرضنا الأحوال لحضرة المتصرف فحالًا ساق لهناك بيلوكه (فرقه) عسكر....
>
> وثم أقدم يوم أخذنا خبر من جهة غرزان أنه كوجر العلكيلو وغيرهم هجموا على قرية كيساتون وكوخان وكيكو وحكامي ودمسرك وخربة وغصبوا كل شيء الذي كان يملكون. وحَضْرتُهُ كتب أمر إلى محمد أغا حتى يحافظ قرى الباقي فجا وجاب عشيرتهُ وهو عند مقدسي افرايم وصلبيه حافظهم ورسل بيلوكتين (فرقتين) عسكر أيضًا وشيخ عبد القهار أفندي لأجل ترجيع أموالهم. وتقيّد وغيرة ومهمّات الذي يعمل حضرته القلم عاجز عن وصفهم. فوق العادة يعمل آغتنا ودقة على محافظة الأهالي

ربّنا يديمه مدة مديدة ونشوف بعد كيف تصير الأحوال لا بد نعرض أيضًا لغبطتكم[٦١]....

ب- رسالة إلى البطريرك عبد المسيح من الشماس الياس الخوري مؤرخة في ١٢ تشرين الثاني عام ١٨٩٥ تصف الحالة المأساوية التي تعرّض إليها السكّان السريان الأرثوذكس في أكثر من خمسين قرية في منطقة البشيريّة الواقعة في ولاية بتليس في الشمال الشرقيّ لطور عبدين. ويظهر أنّه من شدّة الحزن والانفعال فإنّ كاتب الرسالة لا يبدأ كالعادة بجمل الإهداء والتعظيم.

اعمل تدبير لفقرا ساعة قبل لأن ما بقى حال ولا مسكن لفقراء مقدار خمسين قرية حرقوهم ونهبوهم وتلفوا أهلهم وهولا قرى جماعتنا بيّنا اساميهم لقدسكم وترى الناس في هذا البرد عريانين وهم دايرين قدام الحيطان وقبل الذين فلتوا من يد العشائر اجو للدير ولزرجل وكفرزو وجيدك وجنسكر هولاء ايضًا بعناية الله وحسن اغا محمد علي ورزجان اغا اولاد ابراهيم حسو زرجلي قاموا بالغيرة ليل مع نهار في محافظة النصارى الذين كانوا تحت قبضة ولكن ايضا كانوا يتعدون عليهم من الخارج ... ورسلوا طلبونا عبدكم ومختارين القرى لقرية كفرزو. سالوا مننا من هم في الدير قلنا لهم يسرا (أسرى) وجوعانين وعريانين الذين فلتوا من يد العشائر اجو احتموا في الدير. وقالوا نحن سامعين النصاره هم عاصين في الدير. جاوبناهم لو كنا عاصين ما كنا نعرض حالنا للولاية وما كنا نحضر لعندكم اخيرًا اجوا معنا للدير وقالوا لازم يطلعون الناس ونرسلهم لقراهم ....

اخيرًا رسلو الأهالي إلى قراهم جواعي عريانيين فرشهم الارض والسما. ومن هذا الحال صار مرض عمومي في هؤلاء القرى كليوم يموت ٣٠/٢٠ نفر وازيد. وقبل بثمانية ايام ليلة الاحد الظهر اجوا جاجو بابوري مع كل عشاير الجبل والغرزان على الدير وصاروا ينادون اطلعوا يا قسّان لأن فرمانكم هو بيدنا اليوم نهدم الدير ونقطع رأسكم[٦٢].

ويمضي كاتب الرسالة في الكلام عن قدوم مجموعة من الآغوات الأكراد تبادلت إطلاق النار مع المهاجمين ودفعتهم خارجًا. لكن يبدو أنّ أهالي القرى المذكورين بقوا تحت تهديد الهجمات حيث يقول كاتب الرسالة "كلّ يوم نسمع بأنّ المهاجمين يتجمّعون لمهاجمتنا". وهنا يغيّر كاتب الرسالة كتابته من الكرشونيّ إلى السريانيّة[٦٣] ويقول "إنّ سعيد إنّما هو صديق الظالمين وهو الذي فعل هذا العمل في منطقتنا". وهنا يعود إلى الكرشونيّ ويشير إلى العديد من البرقيّات التي كان قد أرسلها إلى المسؤولين والآغوات لمعالجة ما يتعرّض له أهالي غزوان والجزيرة، والعوائل التي طُردت من منازلها وتسكن في العراء وتبقى مهدّدة كل يوم بالفناء.

إنّ ما جاء في هذه الرسالة يعزّز ما جاء في رسائل ومصادر أخرى ويُظهر أنّه بينما لم يكن الهجوم على غير الأرمن هو هدف الحكومة العثمانيّة في هذه الأحداث، لكنّ ما جرى كان ناتجًا عن حقدٍ دينيّ دفين يَبرُز كلّما حانت الفرصة ويُستغَلّ في النهب والسلب، بالرغم من أنّ ذلك كان يجري ضدّ أُناسٍ كانوا بدرجةٍ من الفقر توازي فقر المهاجمين.

٤-٤-٣-٣ العنف يستمرّ بعد عام ١٨٩٥

كثيرًا ما وُصِفت أحداثُ العنف التي وقعت سنة ١٨٩٥ بأنها كانت محصورة بتلك السنة فقط. ولكنّ الرسائل التي وُجدتْ ضمن وثائق دير الزعفران وماردين لا تؤيّد ذلك حيث تشير إلى امتداد أعمال العنف والتعدّي في العديد من المناطق التي كانت تسكنها المجتمعات السريانيّة إلى عامي ١٨٩٦ و١٨٩٧، حين تحوّلتْ هذهِ الأعمال إلى سلوكٍ غدا في كثير من الأحيان اعتياديًّا، وبذلك أصبح ممهِّدًا لمجازر سيفو خلال الحرب العالميّة الأولى. وسنقدّم هنا نموذجًا من تلك الأحداث كما وردتْ في الرسائل التي أُرسِلت إلى البطريرك عبد المسيح في تلك الفترة الزمنيّة. ولا يمكن عزو هذه التعدّيات على السريان إلى أسبابٍ سياسيّة كما كان الحال في وصف الاعتداءات

على الأرمن. فقد أقدم الأكرادُ على هذهِ التعدّيات ضدّ السريان الأرثوذكس الذين شاركوهم الأرض والفقر لأجيال عديدة. كما أنّ روح النهب والسلب والقتل والتحويل الدينيّ القسريّ التي ظهرتْ من خلال هذه الأعمال، والتي غضَّ الأتراك النظرَ عنها، تعكس روح الغزو والحروب التي خاضها العثمانيّون أنفسهم ضدّ الأقوام والدول التي احتلّوها إبّان تكوين الإمبراطوريّة العثمانيّة وتوسّعها. كما أنّها تعكس استغلال المعتدي للفجوة الدينيّة، وهي ظواهر تبرز بشكلٍ واضحٍ خلال فترات غياب الأمن العامّ. هذا وننقل أدناه محتويات هذه الرسائل التي كُتبت بالخط الكرشونيّ وترد نصوصها في الملحق ب من هذا الكتاب.

أ- رسالة إلى البطريرك عبد المسيح من دونابيد بن هاكوب، مؤرخة في ٢١ آذار ١٨٩٦[٦٤]. هذه الرسالة هي من رجل أرمنيّ كان يسكن مع زوجته وولده الصغير في قرية في أطراف ديار بكر. ويظهر من الرسالة أنّ الأكراد الذين اختطفوا زوجته وابنه، وافقوا على إرجاع ابنه ولكنّهم احتفظوا بزوجته مدّعين بأنّها تحوّلت للإسلام. وفي هذه الرسالة، يستغيثُ الزوج ببطريرك السريان الأرثوذكس لإعادة زوجته من الخاطفين. فبعد المقدّمة يقول:

> عبدكم الفقير قبل حدوث الواقعة المدهشة المشهورة، قد كنتُ حضرتُ لديار بكر من محلّ إقامتي التي هي قرية من قرى ليجة المسماة جوم. قد تركتُ هناك جاريتكم عائلتي مع ولد صغير عمره ثلاث سنين وثم عند حدوث الواقعة المذكورة بقيتُ في ديار بكر ومن شدّة مخاوف الطريق لم أقدر أمضي إلى محلّي ومعلوم سيادتكم أنّ في ذلك الاثناء قد انتهب بيتي من طرف الأكراد وأخذوا عائلتي مع ولدي المرقوم بالسبي .... وثم أعرض أنّ حرمتي المذكورة لها إخوة في القرية والآن يمكن أن يهدّدوها بأنّها إذا رجعتْ يقتلون إخوتها أو يؤذوها بأنواع التعذيبات ومن خوفها لم تقدر أن تعترف بدينها الأصلي وهي جاريتكم. أقدم أخبرتنا أنّه إذا جيتُ إلى ديار بكر وصاحبني بطريرك السريان أرجع لا محالة. لأنّي قد استمعت بشهرة اسمه ومساعدته لألوف أناس مسبيّين مثلي من عموم طوايف المسيحيّة والآن عبدكم قد

التجيثُ إلى باب مراحم سيادتكم مستحمًا (مستمدا) من لطفكم وحنوّكم الأبوي لخاطر دم المسيح فادينا تصاحبوا جاريتكم المرقومة وتخلّصوها من هذا الأسر لكي تُعطى لعبدكم وتجي وتدبر ولدها لأنها ما له راحة ولا قرار من البكاء والحسرات على فرقة والدته وقد أحرق فوادي في هذه الدعوة. والرجاء من سيادتكم أنّه قبل ما يجلبوها إلى المحكمة ويلحّوا عليها بقبول الإسلامية نلتمس أن تحضروها لعندكم حتى يصير لها سند قوي تستند إليه وعندما تروح إلى المحكمة تقرّ بأنّها نصرانية ولي أمل أنّ سيادتكم إذا عملتم معها هذا المعروف والإحسان ترجع من دون مانع وبذلك تجعلوها ولعبدكم مع ولدي الصغير عبيدًا معتقين بسايتكم (بسببكم) من هذه العبودية والأمر امركم ودمتم عزًا وفخرًا برخمور عال شبقونو (بارك يا سيد وسامح) المستدعي عبد قدسكم دونابيد بن هاكوب /٢١ اذار سنة ١٨٩٦.

ب- رسالة إلى البطريرك عبد المسيح من گوريا وصوما مؤرّخة في ١٨ تموز ١٨٩٧[٦٥].

هنا يشكو هذان الشخصان ماعانياه هما وآخرون مثلهما على يد قوم جاوروهم العيش لقرون:

المعروض إلى قدسكم عن خصوص مدة، قرية هك. أولًا يكون معلوم قدسكم وصرنا بريشان (أصبحنا العدم)، مع غصب أغنامنا وجميع المنقولين والغير منقولين. الأنكل (ألاسوأ) والزرايع (الزرع) وذخيرة (مونة) موجودة عند حاجي كورتك وأتباعه. والآن عبيد قدسكم بقينا حائرين في تدبير حالنا وأيضًا الو(الذين) قروهم (قراهم) خارجين من مسكنهم ويشحدون (يشحتون) على ابواب العالم....

ت- رسالة إلى البطريرك عبد المسيح من صومي لحدو مؤرَّخة في ٢١ تموز ١٨٩٧[٦٦]

هنا أيضًا يظهر مثالٌ آخر للهجمات القبليّة الكرديّة التي تحمل بوضوحٍ الدافع الدينيّ لتبرير الغزو. وفي الوقت عينه، فإنّ محاولة اللّجوء إلى آغا كردي معيّن تُظهر أنّهُ

بالرغم من روح الغزو العارمة، كان هناك لا يزال شيءٌ من روح الشهامة التي يسعى كاتبُ الرسالة إلى اللجوء إليها (ندرج نصّ الرسالة بدون تغيير في تعبيرها اللغويّ).

> المعروض إلى سيادتكم عن خصوص مادة قرية زينورح الخاربة بأنّنا نحن أهلها قبل كان جينا إلى عند قدسكم لأجل تصفية شغل قريتنا المذكورة وقدسكم الأقدس صفّى شغلنا وقلت لنا فأنتم امضوا إلى قريتكم واسكنوا فيها فأنا على الله أصفّي شغل قريتكم. ونحن وصلنا إلى قريتنا لكي نقعد فيها صارت تلك الشعشعة والقتل على النصارة ونحن ايضًا هربنا وبقيت القرية على حالها خاربة. والان يا سيدنا نرجو من قدسكم حتى تصفّي مادة ضيقتنا وتعدل شغلنا حتى في مأذونية قدسكم نسكن أيضًا في ضيعتنا ولا نكون مُبدَّدين كل واحد مننا في موضع وثانيًا يا سيدنا نرجو من قدسكم حتى تكتب فرد جواب إلى جلبي آغا لكي يعطي لنا بختة ويتقيد علينا من العشاير ويوصي علينا لا يعملون فينا خرابية، لان كثير صرنا بريشان (منعدم) الحال سبب فقرنا ما قدرنا على المجوء (المجيء) لعند قدسكم قبل الآن. والآن قد أتيت إلى هذا الطرف متسول من الله تعالى لأجل تصفية ملّة السريان واشغالها الواقعين واذا ارادوا أناس مدو (اسم قرية) حتى يِنحَوون (يسكنون) عندنا تيجون (دعوهم يأتون) ونحن نحويهم (نسكنهم معنا). ونسكن مع بعضنا في محبة إلى ما شاء الله تعالى. وأنت عارف ما يلزم التفهيم لقدسكم وهذه الضيعة من الأبهات والأجداد هي ضيعتنا.

ث- رسالة من صومو بن بولو من قرية سعروس إلى البطريرك عبد المسيح، مؤرّخة في ٢ آذار ١٨٩٨[٦٧].

تسرد هذه الرسالة محنةَ قريةٍ أُجبر ساكنوها على التحوّل إلى الإسلام خلال أعمال العنف عام ١٨٩٥ وبقيتْ على هذا الحال طوال سنتين ونصف. وهذهِ الحالة هي مثال للفوضى التي بسببها باتتِ السلطتان الكنسيّة والمدنيّة عاجزتين عن معالجة البطش المأساويّ الذي قامت به العشائر الكرديّة تحت راية الفرق الحميديّة في كثير من الأحيان.

المعروض لدى غبطتكم هو أنّه عبدكم هذه مدة قد هربتُ من قريتي أي قرية سعروس محبةً في إيماني لان أقدم في وقت الاختشاش كما لا يخفى عن قدسكم أهل قريتنا جميعًا أسلمو وبقينا إلى الآن في مضايقة عجيبة ومن جملة مضايقتنا جبرونا وألزمونا أن نطلّق حريمنا ومن جملة أهل القرية عبدكم نكحو عليّ واحدة خلاف حالي وهذه أيضًا منّنا هي ولكن هي أمي وأختي بل خوفةً منهم طِعتُوهم (طِعتُهم) ولمّا نظرتُ حياتي ما هي بيدي ولئلا أموت هالكًا قصدتُ غبطتكم أن تعطوني دوا لكي أحيا به لأنّنا جميعًا ما لنا هناك من يعالج أنفسنا الذي يموت يروح حرام والذي يلد كذلك يبقى بلا عماد من حيث قسيسنا هو في الابشيرية بقرية كفرزو والآن عبدكم نيابةً عن جميع أهل القرية قد حضرتُ لأعرض أحوالنا نلتمس ترجعون قسيسنا لعندنا لكي يقضي أمورنا الروحانية ولعبدكم أيضًا تعطون توصية كي أذهب لعند وكيلكم في بدليس وأمكث هناك لحينما يحصل له فرصة يتوجّه لقريتنا أروح معه وهناك يجري التنبيهات اللازمة كي أحد لا يغدر فينا ونكون داعيين لطوال عمركم وبرخمور على شبقونو.

ج– رسالة من كوريا إبراهيم واثنين آخرين إلى البطريرك عبد المسيح، مؤرّخة في ١١ تشرين الأوّل ١٨٩٩[٦٨].

تؤيّد هذه الرسالة الموجزة الظروف التي عاشَ فيها العديد خلال السنوات الأربع منذ أحداث ١٨٩٥ وما بعدها. وتُظهر مرّة أخرى أنّ أحداث تلك الفترة لم تكن عابرة، بل كانت معبّرة عن مواقف حقيقيّة كامنة في المحيط الذي عاشت فيه تلك المجتمعات السريانيّة.

تقول الرسالة "نحن خمسة بيوت بقينا في القرية وأجوا (جاؤوا) الإسلام ضبتُ (ضبطوا) القرية ويتسرّفون (ويتصرّفون) في أملاكها ونحن بقينا فقره (فقراء) مساكين وانقتل منّنا خمسة عشر نفس ويأخذون منّنا بواقي المقتولين ... والمأمورين يضربونا ويأخذون زادنا منّنا ونحن نبقى جواعًا مثل الشحّادين."

٤-٤-٣-٤ *تقارير شهود العيان من المبشّرين الأجانب*

ثمّة شواهد على الظروف القاسية التي حلّت بالمنطقة أثناء عام ١٨٩٥ وبعده، يمكن استخلاصها من التقارير القنصليّة ومن تقارير بعض المبشّرين الذين كانوا يعملون في جنوب شرق الأناضول في تلك الفترة. لقد كانت الظروف في بعض المناطق سيّئة حتى قبل ١٨٩٥، إذ يذكر تقريرُ جريدةِ المشنري هرالد الصادرة في تشرين الأوّل عام ١٨٩٥ عن المبشّر فريزر وهو يكتب من فان في ٢٦ حزيران من تلك السنة:

> في مساء يوم الاثنين سُرق ألف خروف وقُتل شخصان في قرية هندستان وفي الاثنين أيضًا حصل تعدّي على بعض الرجال في فان، ومن أوغستس، وردتِ الأنباء بأنّ أحد الباشوات هدّد بإبادة كافّة المسيحيّين بين تلك المدينة وأرضروم[٦٩].

وممّا تجدر الإشارة إليه هنا أنّه بالرغم من أنّ المناطق المذكورة في هذا التقرير كان يسكنها الأرمن على وجه عامّ إلاّ أَنّ التهديد جاء بإبادة المسيحيّين كافّةً. وقد شمل تقرير المشنري هرالد المذكور أيضًا ما يلي:

> وردتْ في الأسبوع الماضي رسائل من موش، موقّعة من عدد من الكهنة ومبشِّرنا هناك تصف فيها الحالة المزرية. ورد فيها أسماء ٦٥ شخصًا لقوا مصرعهم من جراء الجوع والعيش في العراء، هذا وتجري محاولةٌ لتقديم طلب الإغاثة هناك[٧٠].

ومن ماردين كتب أ.أ. أندرس في ١ آب ١٨٩٦ يقول:

> إنّ الوضع إلى نهاية حزيران هو غير مُطَمئِن. إنّ القرى التي لم تستردّ سوى النزر الضئيل ممّا سُلب منها، فإنّ دُورَ سكّانها التي كانت هدف الحرائق والهدم لا زالت في حالة خراب. كما أنّ أكثر مزارع الحبوب إمّا أصبحتْ هدفًا للرعاة وهي أرض خضراء، أو تمّ حصدُها والاستيلاء عليها من قبل الأكراد، أو تمّ الاستيلاء عليها في المطاحن من قبل عصابات السرّاق العرب. والحياة ليست أكثر أمانًا من الممتلكات للذين لا زالوا يحملون اسم المسيحيّة، والأمل في الإصلاح هو بعيدٌ كما كان قبل سنة. إذ ليس هنا أملٌ في أن "يغيّر الحبش لون جلده أو يغيّر الفهد رقائط جلده".

وفي الوقت نفسه، فإنّ التوقّعات بالنسبة للشتاء القادم أصبحت قاتمة أكثر من أيّ وقتٍ مضى[٧١].

ويقول أندرس، وهو يبدي ملاحظته حول الفرق الحميديّة: "إنّ الفرق غير النظاميّة هي المسؤولة بالدرجة الأولى عن الأمور غير النظاميّة التي حصلتْ في هذه الأماكن على مدى السنين الثماني الماضية." ويضيف: "إنّ القسم الأعظم من هذه القوّات قد تمّ استغلالها من الجنس الكرديّ الذي يتّصف بالعنف"[٧٢].

٤-٤-٣-٥ زيارة بهدف آخر - نهبٌ وتعصّب مذهبيّ من نوع آخر

إنّ الشعور بالانكسار والضعف الذي عاشه المسيحيّون المشرقيّون خلال هذهِ الفترة امتدّ لأمدٍ أبعد من العدوان الكرديّ. فإنّ بعض المبشّرين، إضافةً إلى مهمّتهم الرئيسيّة التي تركّزت على إبعاد هؤلاء المسيحيّين عن تقاليدهم الدينيّة، عملوا على تجريدهم من تراثهم الدينيّ تحت شعار "جمع المخطوطات" الذي يتّصف ظاهريًّا بالبراءة. وأحد الأمثلة على ذلك هو ما قام به رندل هارس من كلّيّة كلير في كامبرج. ففي جريدة المشنري هرالد لسنة ١٨٩٦[٧٣]، يقدّم أندرس تقريرًا عن الزيارة التي قام بها البروفسور هارس[٧٤] وزوجته ليحقّق خلالها رغبته في جمع المخطوطات إذ يقول:

لقد استأنسنا مع البروفسور في رحلة الصيد على مدى ٢٠ يومًا في جبل الطور بحثًا عن مخطوطاتٍ قديمة ونادرة، ولكنّنا لم نحظَ بالنجاح الذي كنّا نأمله وذلك بسبب شكوك الناس وتحفّظهم. وبالإضافة، فإنّ من المؤسف أن نجد أنّ الكرد (الأكراد) كانو قد دمّروا عددًا كبيرًا من المخطوطات السريانيّة الثمينة خلال غزواتهم الأخيرة[٧٥].

وتمتدّ خيبةُ أملِ واستياءِ هارس حول نتائجِ رحلتِهِ بصددِ التقاط المخطوطاتِ إلى تعصّبه السافر تجاه المسيحيّة المشرقيّة عندما يقول:

إنّها لمنطقةٌ جيّدة لدراسة التأخّر والتنبّؤ بصدد قُربِ نهاية النسك السريانيّ لأنّ معظم الأديرة هي إمّا مدمَّرة أو شبه مدمّرة. إنّني سعيدٌ بأن أكون عند فراش موت هذهِ

الديانة المتضاربة (غير المنظّمة)، وإذا كانت ثمّة هزّة تؤدي إلى إنهاء حياة هذا المريض، فسأكون سعيدًا بأن أحقّق له هذه النهاية بهزّات متتالية[٧٦].

إنّ أهدافَ رحلةِ هارس وملاحظاته التي تنقصها أبسط مفاهيم الاحترام تستدعي بعض الملاحظات:

أولًا: إنّ "رحلة اصطياد" المخطوطات لتقليدٍ حضاريّ لا يملك نحوه سوى كراهية متأصّلة، تتناقض مع السيرة الأكاديميّة التي جاء تحت ظلّها. وإنّ "رحلة الاصطياد" هذه مناسبة بشكل أكثر لتاجر تحف.

ثانيًا: إنّ "شكوك الناس وتحفّظهم" هو دليل على ازدياد الوعي لدى الكهنة والقائمين على الإدارة الكنسيّة حول قيمة هذه المخطوطات والحاجة للمحافظة عليها لأنّها تمثّل التراثَ الثمين لهذه الكنيسة، وإن لم يكونوا عارفين بحيثيّات ذلك التراث ومداه.

ثالثًا: إنّ ملاحظاته البذيئة حول السريانيّة الأرثوذكسيّة وتراثها النسكيّ يعكس نظرةً ضيّقة يحملها هذا الشخص للثقافات الأخرى ممّا لا ينسجم مع ما هو متوقّعٌ من أكاديميّ ينتمي إلى جامعة مثل كامبرج. وهذه الملاحظات هي أمثلة إضافيّة عن النظرة الاستشراقيّة المتعالية (Orientalist attitude) التي تكلّم عنها إدوار سعيد[٧٧] والتي ابتُلِي بها العديدُ من الغربيّين.

٤-٤-٤ عواقب بطريركيّة عبد المسيح وعزله

أصبح العدوانُ الكرديّ الذي امتدّ منذ بداية تنصيب عبد المسيح بطريركًا في عام ١٨٩٥ إلى عام ١٨٩٨ وحتّى ما بعده، يمثّل السمة المميّزة لفترة خدمة هذا البطريرك. وقد كشفتْ هذه الأحداثُ المأساةَ التي اتّصفتْ بها حياةُ المجتمع السريانيّ الأرثوذكسيّ الذي عاش كأقلّيّةٍ بسيطة تحت رحمة عشائر كرديّة مسلّحة، اتّخذتْ من ابتزاز هذا المجتمع المسيحيّ المسالم وغير المسلَّح وسيلةً للتطفّل عليه. ومن نتائج المآسي التي أحاطتْ بالعديد من المجتمعات السريانيّة في تلك الفترة، وعدم تمكّن البطريرك من

وضع حدٍّ حاسمٍ لها، أنّ البطريركيّة فقدتِ الكثيرَ من سمعتها السابقة كمؤسّسة قادرة على حماية شعبها من العدوان الذي قد يقع عليه. ولقد كانت هذه الناحية واضحةً في الانخفاض الحادّ في عدد الرسائل التي أُرسِلت إلى البطريرك على أثر تلك الظروف (انظر الشكل ٤ في الفصل الثاني) نتيجةً لفقدان الثقة بمقدرةِ البطريرك على تغيير مجرى الأمور. قد شجّع ذلك الوضع الكثير من أفراد الشعب على التحوّل إلى الكثلكة أو إلى البروتستانتيّة، حيث كثيرًا ما كانت المساعدات المادّيّة والآمال بشأن حمايةٍ خارجيّةٍ مدعاةً لهذا التحوّل.

وبالرغم من الظروف المأساويّة التي أحاطتْ بالسنوات الثلاث الأولى من فترة البطريرك عبد المسيح، فقد عمل هذا البطريرك بجهدٍ كبيرٍ للتخفيف من مآسي شعبه وساعد الكثيرين ممّن رحلوا إلى الكثلكة للعودة إلى كنيستهم الأصليّة كما حدث في مديات عام ١٨٩٧ وغيرها[٧٨]. وفي عام ١٩٠٠ اتّجه إلى إستانبول[٧٩] حيث مكث قرابة ١٥ شهرًا قابل خلالها السلطان عبد الحميد والوزير الأوّل سعيد باشا الذي أثناه عن خطّته لزيارة الهند[٨٠]. ويبدو أنّ الأحداث المريرة التي تعرّض لها شعبُه وغيرهم من المسيحيّين، وبشكلٍ خاصّ ما شهده منها شخصيًّا في ١٨٩٥ في ديار بكر وغيرها، أثّرتْ على صحّته العقليّة، وأنّه استنادًا إلى نصائح غير مناسبة لجأ إلى تناول الكحول والإفراط بذلك[٨١] حتّى أضحى مُدمنًا ممّا أثّر على قواه العقليّة وقدرته على مجابهة الأمور الصعبة المتراكمة التي كانت تواجه شعبه في كلّ مكان. ومع مضيّ الوقت دفع تدهورُ الوضع المطارين إلى التوجّه إلى إزاحته من موقعه البطريركيّ لمصلحة من يستطيع مواجهة المواقف الصعبة التي تعرّضت لها الكنيسة ولا زالت. وبسبب غياب بديل واضح يمكن اللّجوء إلى انتخابه، فقد تأخّر التوصّل إلى قرارٍ حاسم حول عزل واستبدال البطريرك لفترة طويلة. وممّا زاد من الصعوبات هو انتقال الأسقف غريغوريوس عبد الله، الذي كان منافسًا له في الانتخاب البطريركيّ، إلى الكثلكة اعتبارًا من ١٨٩٦، كما سيرد لاحقًا بالتفصيل.

لقد كان عزلُ عبد المسيح عن الموقع البطريركيّ حدثًا نادرًا من نوعه في تاريخ الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة. ولهذا فليس من الغريب إن استمرّتِ الشائعاتُ حول ظروف عزله وعمّا إذا كان هناك تدخّل خارجيّ أدّى إلى ذلك العزل. وكان من أهمّها الاعتقادُ بأنّ العزلَ كان قد حدث بموجب أمرٍ من السلطان، على الأرجح بسبب مشاكل شرب الخمر التي كان يعاني منها، وأنّ الأسقف بولس الرهاوي الممثّل البطريركيّ في إستانبول كان يدفع بذلك بأمرٍ من السلطان. إلاّ أنّ وثائق الأرشيف التي قمتُ بدراستها أبرزتْ وثيقةً على درجة بالغة من الأهمّيّة لإيضاح هذا الأمر، والوثيقة المذكورة هي رسالة بالعربيّة أرسلها الأسقف بولس الرهاوي من إستانبول بتاريخ ٢٧ آذار ١٩٠٣[٨٢] ومنها يتّضح أنّه لم يكن هناك تدخُّلٌ من الباب العالي في هذا الموضوع وأنّه، على العكس من ذلك، فقد طالب الباب العالي في حينه إبرازَ الشواهد بأنّ عزل عبد المسيح كان مطلبًا عامًّا متمثّلاً بقرار واضح من المجمع المقدّس. وفي هذه الرسالة نجد الأسقف بولس يلحّ على الأساقفة أعضاء المجمع الخروج بقرار واضحٍ بصدد الموضوع كإجراءٍ ضروريٍّ لحماية الملّة من تدهورٍ مستمرٍّ إذ يقول:

> ونؤكّدُ لكم أنّنا ننال هذه المرّة مع عناية الباري والعدالة السلطانيّة على مرادنا لأنّ نظارة العدلية أجابَتْنا عند سؤالنا لها، أنّ عزل البطريرك يتوقّف على عدم قبول الملّة فإذا رفضتم قطعيًّا قبوله فيبدّلوه لا بدّ. وإنّ النظارة المشار إليها حرّرتْ ما حرّرته إلى الوالي بناءً على أمر الصدارة العظمى التي تبيّن لها من جوابِ الوالي على استفسارها أنّه يمكن إصلاح البطريرك وموافقتكم معه. ولم يكن هذا إلاّ لأجل تجربة الأمر. فإذا أكّدتم الآن أنّكم لا تقبلوا عبد المسيح قط بطريركًا عليكم، فيبدّلوه بلا شكّ وتعلمون جيدًا أنّنا شرعنا معكم بهذا المشروع حبًا بمحافظة حقوق ملّتنا وحرصًا على أوقافها واعتبارها وإكرامًا لخاطركم العزيز عندنا. وأملي بكم وطيد بأن تؤكّدوا المضابط حسب ما ذكرنا لكم قبلًا ولا يسهى عن بالكم بأن تجمعوا فيها تواقيع كثيرة...

وثمّة إثباتٌ آخر، مستقلّ، يؤيّد أنّ عزل عبد المسيح كان بقرارٍ من الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة، وذلك بموجب ما ورد في تقرير أفالون شبلي نائب القنصل البريطانيّ في ديار بكر (انظر الفقرة ٤–٥).

إنّ الخطوات التي تمّ اتّخاذُها بعد رسالة الأسقف بولس المارّ ذكرها غير معروفة تمامًا إلاّ أنّها تشيرُ إلى مجمعٍ عُقد في ١٠ تشرين الأوّل ١٩٠٣ في دير الزعفران وفيه اتُّخذ القرارُ بعزلِ عبد المسيح. وإنّ الأساقفة الذين حضروا المجمعَ كانوا قورولّس جرجس النائب البطريركيّ في ماردين، أثناسيوس يعقوب أسقف نصّيبين، أثناسيوس أفرام أسقف دير مار كبرئيل، أثناسيوس دنحا أسقف دير مار أبحاي ويوليوس بهنام مطران الجزيرة. كما أنّ الأمرَ الصادر بالعزل أقرّه أيضًا كلٌّ من طيمثاوس بولس النائب البطريركيّ في إستانبول، ديونيسيوس بهنام وقورلّس الياس قدسو (دير مار متى) وإيوانّيس الياس هلولي، أسقف القدس. وقد أُرسل قرار المجمع إلى الباب العالي لطلب إصدارِ أمرٍ سلطانيّ بتجريدِ عبد المسيح من السلطة المدنيّة تمهيدًا لانتخاب بديل. وقد صدر أمرُ الباب العالي وذلك بقرارٍ أصدره مجلس الوزراء في ٧ تموز ١٩٠٤، وتمّ إبلاغُه إلى حاكمِ ديار بكر[٨٣].

٤–٤–٥ عبد المسيح بعد العزل: استمرار التراجع

سكن عبد المسيح بعد عزله في مديات، يراقب بمرارةٍ جلوسَ خصمه عبد الله على كرسيّ البطريركيّة في ١٩٠٦، كما سيرد لاحقًا. وفي ١٩٠٨، رسم البطريركُ الجديد عددًا من الأساقفة وكان أحدهم كوركيس من الملبار والذي رسمه في دير مار مرقس في القدس ومنحه الاسم الأبويّ ديونيسيوس. وعندما زار البطريرك عبد الله الملبار في أيلول عام ١٩٠٩، ثار ديونيسيوس ضدّه ممّا دعا البطريرك إلى حرمانه في أيار عام ١٩١١. وعقد البطريركُ بعدئذ مجمعًا في الملبار حضره ممثّلون عن ٢٣٠ كنيسةً تمّ فيه تأييد الحرمان الذي قام به البطريرك وتعيين كيرلّس بول مطرانًا على الملبار[٨٤].

وفي عام ١٩١٠ كان الساخط ديونيسيوس قد دعا عبد المسيح لزيارة الهند، واستمرّ تبادلُ الرسائل بين الاثنين لغاية عام ١٩١٢ عندما أرسَلَ مؤيّدو ديونيسيوس بعض المال لتغطية مصاريف سفر عبد المسيح. وسافر عبد المسيح عن طريق الموصل حيث حاول الوجيه أنطون عبدالنور وغيره من الموصل ثنيه عن السفر. إلاّ أنّ تلك الجهود باءَتْ بالفشل[٨٥] واستمرّ بسفره إلى الهند. وفي الهند، استجاب عبد المسيح لطلب ديونيسيوس ورسمَ فنوس كاليساري مطرانًا باسم غريغوريوس كوركيس، وعددًا من الرسامات الأخرى. وقد تمّت هذه الرسامات تحت الادّعاء بأنّ عزل عبد المسيح لم يكن قانونيًّا وأنّه لم يحصل بموافقة المجمع. وفي ١٠ أيّار ١٩١٢، أرسلتِ الحكومةُ التركيّة رسالةً بواسطة توفيق باشا إلى السير إدوارد كري في لندن ليكتب إلى حكومَتَيْ ترافنكور وكوجين بأنّ عبد المسيح معزول[٨٦].

وبعد مغادرته الهند، اتّجه عبد المسيح إلى القدس حيث أخذه من هناك أحد أقاربه من قلعتمرا وهو الخوري يعقوب ملكي الكاثوليكيّ إلى بيروت[٨٧] حيث التحق بكنيسة السريان الكاثوليك. وبعد ذلك رجع إلى ماردين ثمّ إلى قرية قلعتمرا[٨٨]. ومع غياب تفاصيل ومعلومات دقيقة عن اتّصالاته وأسفاره في تلك الرحلة، إلاّ أنّ جميع المصادر تتّفق حول رجوعه للعيش في دير الزعفران حيث قضى آخر أيّام حياته وهناك دُفن. إلاّ أنّ ما حدث في جزءٍ حرج من أواخر حياته قد وَرَدَ في مجلّة الحكمة التي كانت قد صدرتْ للتوّ في ماردين ابتداءً من آب ١٩١٣. فقد وصفتْ هذه المجلّةُ في العدد الصادر للفترة من ١١ حزيران إلى ٢٤ حزيران ١٩١٤ (ص ٣١٤–٣١٥)، استقبالَ عبد المسيح في دير الزعفران وشيئًا عن ارتباطه الوقتيّ بالكثلكة فقالت:

> في العام المنصرم، انضمّ السيد إغناطيوس عبد المسيح إلى الكثلكة بمساعي البعض من ذوي المآرب والأغراض الذين همّهم الوحيد الإضرار بطائفتنا السريانيّة والإيقاع بها، وبعد أن لبث غبطته مدّة في بيروت جاء في بدأة هذا العام إلى ماردين وفي الأسبوع الماضي حضر إلى قرية قلعتمرا للتنزّه ولترويح النفس من عناء المرض وهنا

أظهر رغائبه بالرجوع إلى أحضان أمّه الكنيسة السريانيّة إذ إنّه تحقّقت عنده صدق نوايا الطائفة نحوه وعرف أنّ الذين سعوا وأقنعوه بالانضمام إلى الكثلكة إنّما فعلوا ذلك لأغراضٍ في النفس وعداوة وبغض نحو الكنيسة السريانيّة، فصمّم على الرجوع وكاشف برغائبه هذه البعض من وجهاء الطائفة. فتلقّى الشعب السريانيّ قاطبةً ذلك بمزيد السرور وأظهر كلّ ارتياح إلى رغائب غبطته.

وطبقًا لما جاء في مجلّة الحكمة فقد دُعيَ عبد المسيح للرجوع والسكن في دير الزعفران. فذهب هناك مصحوبًا بعدد من الإكليروس ووجهاء الطائفة وجمع غفير وذلك يوم الأحد المصادف ٨ حزيران ١٩١٤. وقبل أن يصل الدير لاقاه الآباء الرهبان وتلامذة مدرسة الدير وهم يرتّلون الأناشيد السريانيّة وعند وصولهم إلى الدير توجّه غبطتُه مباشرةً إلى مقبرة القدّيسين والبطاركة وهنا عمل التشمشت وأخذ بالبكاء متأثّرًا لفراق هذه المحلاّت المقدّسة ثمّ خرج من المقبرة المقدّسة ودخل الكنيسة وجلس على الكرسيّ المعدّ لغبطته[٨٩].

استأنفتْ مجلّةُ الحكمة موضوعَ رجوع عبد المسيح في العدد ٢٢ – حزيران ٢٠– تموز ١٩١٤، ص ٣٣٦ و٣٣٧ حيث قدّمت تقريرًا حول الخلاف الذي تمّ بين عبد المسيح والمطران جبرائيل (لاحقًا البطريرك إغناطيوس جبرائيل تبّوني ١٩٢٩–١٩٦٨)، المطران السريانيّ الكاثوليكيّ لماردين. ويبدو أنّ ذلك قد حصل بناءً على شكوى رسميّة قدّمها المطران جبرائيل إلى متصرّف ماردين يدّعي فيها:

أنّ البطريرك عبد المسيح كان قد ذهب إلى قلعتمرا للتنزّه والسريان أخذوه لدير الزعفران وهو محجوز هناك، يريد الرجوع إلى الكثلكة. وفضلًا عن ذلك، لنا عنده بعض الأغراض استرحم ترجيعها...

وتوضح مجلّة الحكمة أنّه استنادًا إلى هذه الشكوى، فقد أوفد متصرّف هيئة إلى دير الزعفران لتأخذ إفادة عبد المسيح. وتوجّهت تلك الهيئة إلى دير الزعفران يوم الجمعة المصادف ٢٠ حزيران وأظهرتْ استدعاء المطران جبرائيل، فأجابهم عبد المسيح:

> أنا سريانيّ أرثوذكسيّ! لبثتُ مدّةً عند الكاثوليك مسافرةً والآن بإرادتي وحرّيّتي رجعتُ لبيت آبائي وأجدادي لأحضان أُمّي. فما الذي يبتغيه منّي الكاثوليك؟ أما يخجلون بتقديم تقريرٍ كهذا لا نصيب له من الحقيقة؟...

وعند الردّ على موضوع الاغراض التي طالب بها المطران جبرائيل أجاب:

> "إنّ المطران ليس له عندي أدنى شيء، وإذا البطريرك رحماني يطلب ما أهداني إيّاه نظير صليب وخاتم وما أشبه فليراجعني بنفسه... "[٩٠].

روح الانقسام والعداء – وثيقة مهمّة

وجدتُ خلال تفحّصي بعض الوثائق في باب توما في الفترة من أيّار إلى حزيران ٢٠٠٩، وثيقةً بالعربيّة بخطّ إغناطيوس أفرام رحماني بطريرك السريان الكاثوليك (١٨٤٨–١٩٢٩)، بقيتْ هذه غير معروفةٍ أو معلنة (الوثيقة المرفقة رقم P 1100296. وهذه الرسالة الموجّهة إلى عبد المسيح ومؤرّخة في ١٦ حزيران ١٩١٤ تلقي ضوءًا في غاية الأهميّة على المناظرة التي تمّت بين عبد المسيح والمطران جبرائيل تبّوني بما يتعلّق بالحاجيّات التي يبدو أنّ البطريرك رحماني قد سبق وأهداها إلى البطريرك المعزول عبد المسيح.

> إنّه مع البريد اليوم وافتنا رسالةٌ من لدن قداسة سيدنا البابا بيوس العاشر وفيها يعلمنا أنّكم أرسلتم إليه رسالةً مسطّرةً في ٢٨ نيسان الماضي وشرحتم له ما جرى لكم ولا سيّما أمر سرقة الصليب والخاتمين اللذين كان قد أتحف بها غبطتكم الجليلة. فنأسف على ذلك شديد الأسف، وكتب لنا أنّه بالبريد القادم يُرسل إلينا صليبًا ذهبيًّا وخاتمًا فاخرًا باسم غبطتكم مع زنجير ذهبي.

ثم يمضي البطريرك رحماني لينقل له رسالة اطمئنان:

> ثمّ ذكّرنا قداسة سيدنا البابا بأن نرسل إليكم تارةً وأخرى كلّ ما تحتاجون إليه من المصرف. وأنتم تعلمون أنّنا ما قصّرنا ولسنا نقصّر في كلّ ما يعود على غبطتكم بالراحة والطمأنينة ولا يهمّنا سوى أمر صحّتكم الغالية على قلبنا كما يشهد بذلك ضميركم الطيّب.

وممّا هو أكثر أهميّة فهو أنّ هذه الرسالة تنتهي بالتذكير التالي:

> ثم إنّ قداسة سيدنا البابا أمر أن نذكّركم بما وعدتموه وهو أن تبذلوا جهدكم في استرجاع إخوتنا المنفصلين المحبوبين إلى حظيرة الكنيسة الواحدة القاثوليقية ولا بدّ أنّكم صارفون العناية في هذا الشأن. وكما وعدناكم، إنّنا مع البريد القادم إن شاء الله يصلنا الصليب والخاتم فنسيّرهما إليكم مع مبلغ لمصرف جيبكم الخاص...

واستنادًا إلى ما جاء في هذه الوثيقة، فإنّهُ يبدو غريبًا أنّ بابا روما بنفسه كان طرفًا في التعامل مع شخص كانت كنيسته الصغيرة قد قرّرتْ عدم أهليّته للاستمرار في رئاستها وفي العمل على اجتذابه ببعض الهدايا بهدف إدراج تلك الكنيسة تحت لواء روما. ومع غرابة هذا الأمر، إلاّ أنّه لم يكن منفردًا، إذ كان يقع ضمن جملة الإجراءات والتصرّفات التي قام بها المبشّرون اللاتين، وممثّلوهم المحلّيّون وبِعونٍ فرنسيٍّ واضح لتحقيق ذلك الهدف. وسترد أمثلةٌ أُخرى على ذلك في الجزئين ٤–٥ و ٤–٦.

٤–٥ عند منعطف القرن العشرين: انكماش تحت تهديدات مختلفة

كما أشرنا سابقًا، انعكس الضعفُ الذي آلتْ إليه الكنيسةُ السريانيّة الأرثوذكسيّة عند منعطف القرن العشرين على الانخفاض الحادّ في عددِ الرسائل التي وردتِ البطريرك من أفراد الشعب (الشكل٤ في الفصل الثاني). فقد انخفض عدد الرسائل من ٦٦٠ لعام ١٨٩٧ إلى ١٤٣ في عام ١٩٠٠ وإلى ٣٢ في عام ١٩٠٤ إذ أصبحتِ الأزماتُ

التي تولّدتْ بسبب اعتداءات الأكراد المستمرّة أو من الضغوط للتحوّل إلى الكثلكة أو البروتستانتيّة أكبر من مقدرة الإدارة البطريركيّة على معالجتها، ونتيجةً لتلك الأحوال، فقدَ الشعبُ الثقةَ بمقدرة الإدارة الكنسيّة على حلّ المشاكل التي كان يواجهها.

وثمّة تقييمٍ آخر للظروف التي كانت سائدة في مناطق الجزيرة وطور عبدين، وذلك ما ورد في تقرير القنصل البريطاني في ديار بكر المؤرَّخ في ٤ كانون الأوّل ١٩٠٥ الذي يُدرج فيه عددًا من الأحداث تحليلًا للأوضاع السائدة. وكان أحد هذه الأحداث هو عزل البطريرك عبد المسيح. إذ يؤيّد التقرير أنّ مسألة العزل كانت مسألةً داخليّةً، حيث يقول[٩١]:

> إنّ المجتمع اليعقوبي في هذا القطر يواجه الآن القلقَ جرّاء النزاع بين مؤيّدي البطريرك السابق وبين مؤيّدي مطران الموصل. وكان الأوّل قد أُبعِدَ من منصبه بإرادةٍ عُليا بناءً على طلب الغالبيّة العظمى من الكهنة والشعب قبل عدّة أشهرٍ ولكنّه رفضَ تركَ منصبه.

لقد أدّى الصراعُ الداخليّ لدى السريان الأرثوذكس بصددِ عزلِ عبد المسيح إلى قيام الأكراد باستغلال هذه الانقسامات بزيادةِ مبالغ الحماية لكلّ من الطرفين، وكذلك إلى استغلاله من قبل المسيحيّين الآخرين الذين "لم يكونوا غير مسرورين لمشاهدة ما يحدث". ويشيرُ هذا التقرير بشكل خاصّ إلى الظروف العسيرة التي عاشها المسيحيّون بين الأكراد في مناطق نصّيبين ومديات التي كانت تقع في قلب المجتمع السريانيّ الأرثوذكسيّ في الأناضول. فبالاضافة إلى وصف هذه الظروف، أشار التقريرُ إلى الدور الذي لعبه المبشّرون اللّاتين، غالبًا بالتنسيق الضمنيّ مع الأكراد، في العمل المتعمّد لإساءة الأوضاع وبالتالي الضغط على "اليعاقبة" للتحوّل المذهبيّ إلى روما مقابل الحماية الأمنيّة التي سيحصلون عليها تحت التأثير الفرنسيّ:

> لقد أصبحتْ مناطقُ نصّيبين ومديات في وضع مقلقٍ جدًّا بسبب النزاعات المستمرّة بين القبائل المختلفة. أمّا المسيحيّون الذين يعانون من جرّاء هذه الأحداث فإنّهم من

اليعاقبة أكثر الأحيان. وقد أعلمني ممثّلهم في ديار بكر بأنّهم قد أُجبِروا على ترك قراهم واللجوء إلى المدن. لقد أكّد زميلي الفرنسيّ ذلك ولكنّه أضاف ما لم يستطِعْ ذلك الكاهن قولَه وهو أنّ تعدّي الأكراد على المسيحيّين هو إجراء متعمّد كجزء من سياسة الحكومة.

وبصدد استغلال الأكراد للانقسامات بين المسيحيّين الكاثوليك (سريانًا وكلدان) والسريان الأرثوذكس لمصلحتهم، فإنّ التقرير يبادر إلى القول:

بقدر فهمي للمسألة، فإنّه يبدو لي أنّ الأكراد يقومون باستغلالِ النزاعات بين المسيحيّين ليدفعوهم لأخذ الحماية من قبيلة أو أخرى وبذلك يعرّضونهم للانتقام من القبائل التي لا ينتمون إليها كأطراف في النزاع القبلي وبالتالي إلى حماية أكثر كلفة.

كما يوضِحُ التقريرُ الموقفَ السلبيّ للقنصليّة الفرنسيّة في ديار بكر إزاء اعتداءات الأكراد على المسيحيّين من غير الكاثوليك، وذلك بقصدِ دفعِ هؤلاء إلى الانتماء إلى الكثلكة بهدفِ نيل الحماية الفرنسية.

لقد أصابَتْني الدهشةُ لِما كان سائدًا من اعتقاد لدى المسلمين واليعاقبة والكاثوليك (الأرمن والكلدان والسريان) بأنّ اللاتين يقومون بحملة إعلامية كبيرة من خلال بعثاتهم التبشيرية وأنّهم غير مستائين لتعدّيات الأكراد على القرى المسيحية وأنّ القنصليّة الفرنسيّة لا تلحّ على حمايتهم بالمقدار الذي تظهره. كل ذلك بأمل أن يُدفع هؤلاء إلى الجناح اللاّتيني[٩٢].

٤-٦ البطريرك عبد الله الثاني سطّوف (١٩٠٦-١٩١٥) - ولاء مهزوز في ظروف مضطربة

٤-٦-١ حياته الكهنوتيّة المُبكرِة

وُلِد في صدد، مدينة صغيرة تقع إلى الجنوب الشرقيّ من حمص، عام ١٨٣٤ واعتنق الحياة الرهبانيّة في مقتبل العمر. فدرس في الرّها وتكلّم العربيّة والتركيّة والسريانيّة في عمرٍ مبكر. وبأمر من البطريرك يعقوب الثاني (١٨٤٧-١٨٧١)، أقدم الراهب عبد الله على مشروعٍ واسع للتسجيل السكّانيّ للمجتمعات السريانيّة الأرثوذكسيّة في ولايتَيْ ديار بكر وبتليس ولجمعِ الرسوم البطريركيّة المترتّبة على أفرادها[٩٣]. ورسمه البطريرك بطرس في عام ١٨٧٢[٩٤] أسقفًا على دير مار مرقس في القدس تحت اسم غريغوريوس[٩٥]. وبُعَيد رسامته، استقدمه البطريرك بطرس ليصطحبه في زيارته المزمعة إلى إنكلترا والهند التي تمّت في الفترة من ١٨٧٤-١٨٧٧. وقد كتب الأسقف عبد الله تقريرًا عن هذه الرحلة، نُشِرتْ أجزاءٌ منه في المجلّة البطريركيّة (مُشار إليه في الفصل الثالث). وبعد هذهِ الرحلة عاش الأسقف عبد الله حياةً اتّصفتْ بالخلافات مع كثيرين، من ضمنهم أولئك الذين من مسقط رأسه في سوريا، ولكنّ الأمر الأبلغ هو خلافُه مع البطريرك بطرس، الذي أدّى إلى إبعاده من منصبه كأسقف، غير أنّ إعلانَه التوبة أدّى إلى إعادته إلى منصبه. وقد تكرّر ذلك ثلاث مرّات خلال بطريركيّة البطريرك بطرس. وكان آخر منصبٍ تولاّه قبيل وفاة البطريرك بطرس هو تعيينه أسقفًا على آمد (ديار بكر)[٩٦] .

وخلال الأيّام الأولى لبطريركيّة عبد المسيح وجد عبد الله نفسه في وسط تناقض مع السلطة العثمانيّة خلال الفترة الحرجة من عام ١٨٩٥، والتجأ على أثر ذلك إلى القنصليّة الفرنسيّة في ديار بكر. وقد أفادت عدّةُ وثائق من تلك الفترة بأنّ القنصل الفرنسيّ قد أبلغه بأنّ ليس في إمكانه البقاء في القنصليّة أو مغادرتها تحت حمايتها

إلاّ إذا انتسب إلى الكثلكة. وقد أيّد ذلك ما نشرتْهُ الأوساط السريانيّة الأرثوذكسيّة والسريانيّة الكاثوليكيّة ومن بينها انتسابه إلى الكنيسة السريانيّة الكاثوليكيّة اعتبارًا من ذلك الوقت[٩٧] وإلى عام ١٩٠٦ حين رجع إلى الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة وتمّ انتخابُه بطريركًا لها.

لقد ابتعدتِ المصادرُ الكنسيّة السريانيّة الأرثوذكسيّة (دولباني[٩٨]، ساكا[٩٩]، برصوم وسطوف[١٠٠]) عن التعمّق في التاريخ الذي اتّصف بالاضطراب والمشاكسة الذي أحاط بالأسقف عبد الله ابتداءً من فترةِ سفره مع البطريرك بطرس إلى الهند وما نتج عنها من جفاء، إلى المشاكل التي أحاطتْ بخدمته كمطران لسوريا بعد ذلك أو أسفاره إلى إنكلترا واستياء البطريرك بطرس المستمرّ من تصرّفاته ومن ثمّ التحاقه بالكثلكة إبّان أحداث ١٨٩٥، ورجوعه منها بعد عشر سنوات ليتقلّد منصب بطريرك السريان الأرثوذكس عام ١٩٠٦. وابتعدت هذه المصادر كذلك عن وصفِ أو ذكر ما حدث في الكنيسة نتيجةَ إهماله المستمرّ لمتطلّبات هذا المنصب وقراره البقاء في القدس بعيدًا ممّا كان يحدث في طائفته لحين وفاته في عام ١٩١٥، التي صادفتْ مع انتهاء مآسي سيفو. وقد يكون غيابُ العديدِ من الوثائق عن المؤرّخين سببًا إضافيًا لعدم الرغبة في تفحّص التاريخ المحزن لتلك الفترة. ونتيجةً لذلك فإنّ جميعَ المصادر المنشورة التي تمّت الإشارةُ إليها لم تطرقْ موضوعَ التدهور الشديد الذي حصل في الكنيسة خلال فترة بطريركيّته والذي كاد أن يضع نهايةً لهذه الكنيسة العريقة.

كان البطريرك بطرس قد عيّن الأسقف عبد الله مطرانًا على سوريا ومقرّه مدينة حمص إلاّ أنّ الخلافات التي حدثتْ بينه وبين الكهنة والشعب كما هو واضح من الرسائل من صدد[١٠١] ومن حمص[١٠٢] على مرّ عدّة سنوات، اضطرّتِ البطريرك إلى إرساله إلى إنكلترا عام ١٨٨٧ لإشغاله بموضوع التدرّب على تشغيل مطبعة كانت إنكلترا قد زوّدتِ البطريركيّةَ بها بموجب اتّفاقيّة أُبرِمتْ عند زيارة البطريرك بطرس

لإنكلترا ١٨٧٤-١٨٧٥[١٠٣]. وكدليلٍ على العلاقة الصعبة التي برزتْ بين الأسقف عبد الله والآخرين، فقد شملتْ إحدى الوثائق[١٠٤] رسالةً في ٢٦ كانون الأوّل ١٨٨٦ من البطريرك بطرس إلى خاندان حمص[١٠٥] توضح مدى المشاكل التي نتجتْ عن تصرّفات عبد الله وتُعلِم الخاندان بأنّه بالنظر لتلك المشاكل وعدم طاعته للأوامر البطريركيّة فقد تقرّر إعفاؤه من منصبه في سوريا وتعيين المطرانِ عبد المسيح بدلًا عنه. وتطلُبُ الرسالةُ من الخاندان عدم السماح لعبد الله بالبقاء في حمص بل تخييره بين الرجوع إلى دير الزعفران أو الذهاب إلى بيروت. وعلى أثر ذلك، سافر عبد الله إلى بيروت ليتلقّى التدريب على تشغيل المطبعة التي كانتْ قد وصلت هناك[١٠٦]. ويبدو أنّ عبد الله وجد طريقه بعدئذٍ إلى لندن، وأنّه بناءً على ذلك وعلى استمراره في تحدّي الأوامر البطريركيّة قرّر البطريرك إعفاءه من منصبه الكهنوتيّ. وقد أوضح البطريرك هذا الإجراء في رسالةٍ مؤرّخة في ١٨ أيلول ١٨٨٧ إلى الدكتور تراملت الذي كان عضو اتّصال بين البطريرك والكنيسة الأنكليكانيّة[١٠٧]. وقد أجاب ديفيد ساسون الذي كان وسيطًا من الجانب الأنكليكانيّ أيضًا، برسالة بالعربيّة مؤرّخة في ٢٣ شباط عام ١٨٨٨[١٠٨]. وبعد محاولات التوسّط في لندن عاد البطريرك وأعفى عن عبد الله كما جاء في رسالة ساسون في ٢٢ أيار ١٨٨٨[١٠٩] وفيها أوضح ساسون أفضليّة بقاء عبد الله في لندن لاكتساب الخبرة اللاّزمة لتشغيل المطبعة بنجاح ولمتابعة مشروع المساعدات التعليميّة التي كان الجانب البريطانيّ قد وعد بها.

وبسبب عدم تكامل الوثائق التي وجدناها، فإنّ فعاليّات عبد الله في السنوات التالية ما زالت غير موثّقة لغاية ١١ تمّوز ١٨٩٤ حيث تشير إحدى الوثائق[١١٠] إلى المشاكل التي استمرّت تحيط بعبد الله والتي يبدو منها أنّه كان قد عُيّن مطرانًا على ديار بكر في ١٨٨٨، وأنّه بسبب استمرار المشاكل بعدئذٍ تعهّد بالإقامة في صدد.

٤–٦–٢ انتقال عبد الله إلى الكنيسة الكاثوليكيّة

لم يتّصف تاريخ عبد الله بعد وفاة البطريرك بطرس بقدر أقلّ من المشاكسات عمّا كان عليه قبل ذلك. إذ لم يكن عبد الله راضيًا عن اختيار منافسه عبد المسيح بطريركًا. وخلال فترة العنف والاضطرابات التي اجتاحت ديار بكر في تشرين الأوّل ١٨٩٥ التجأ عبد الله إلى القنصليّة الفرنسيّة في ديار بكر. ووردت الأنباء حينئذٍ بأنّ القنصل الفرنسيّ أبلغ عبد الله بتعذّر بقائه في القنصليّة أو تسفيره تحت حمايتها إلاّ إذا أصبح كاثوليكيًّا. وقد أورد مصدر سريانيّ كاثوليكيّ معاصرٌ لتلك الأحداث وهو دي طرازي[١١١] يقول: "في ٣٠ من آذار ١٨٩٦ حلف غريغوريوس عبد الله سطّوف اليمين بالكثلكة في كنيسة القدّيسين بطرس وبولس في ديار بكر بحضور الأسقف ماروثا بطرس طوبال ممثّلاً للبطريرك بهنام الثاني[١١٢]".

وبشكل مستقلٍ عمّا ورد أعلاه فإنّ الوثائق التي اطّلعنا عليها في ماردين وفي باب توما تُظهر بوضوحٍ انتقال عبد الله إلى الكنيسة السريانيّة الكاثوليكيّة. وفي أدناه قائمة جزئيّة بذلك.

١– رسالة من يوسف اختيار من ديار بكر إلى البطريرك عبد المسيح مؤرَّخة في ١٠ تشرين الأوّل ١٨٩٥ (الوثيقة: 40M-24/40-057) وفيها يوضح كاتب الرسالة الذي يبدو أنّه كان ساعورًا وممثّلًا للبطريرك الظرف الذي أحاط بلجوء الأسقف عبد الله إلى القنصليّة الفرنسيّة في ديار بكر، وسيرد تفصيل بذلك لاحقًا.

٢– رسالة من أنطون عبد النور[١١٣] من الموصل إلى البطريرك عبد المسيح، مُؤرَّخة في ٢٠ تشرين الأوّل ١٨٩٥(الوثيقة: 40M-24/46-326). يشير فيها إلى الظرف الحرج الذي تولّد نتيجةَ لجوء الأسقف عبد الله إلى القنصليّة الفرنسيّة وأخبار انتمائه إلى الكنيسة الكاثوليكيّة.

٣- رسالتان من عبّود سريانيّ[١١٤] من حمص إحداهما الوثيقة: 40M-24/46-205 المؤرّخة في ٤ نيسان ١٨٩٦ والأخرى الوثيقة: 40M-24/47-255 المؤرّخة في ١٠ كانون الأوّل ١٨٩٧، وكلاهما موجّهتان إلى البطريرك عبد المسيح، وتشيران إلى الخلافات التي استمرّ عبد الله في خلقها بين أفراد الشعب السريانيّ الأرثوذكسيّ في حمص وفي مناطق أُخرى مجاورة.

٤- رسالة من القسّ عبد الله من حمص (الوثيقة: 40M-24/47-249)، مؤرّخة في ١٧ تشرين الثاني ١٨٩٧ تشير إلى الخلافات التي استمرّ عبد الله في خلقها في مجتمعات الشعب السريانيّ الأرثوذكسيّ في حمص.

٥- رسالة من الأسقف عبد الله إلى عدد من الوجهاء في ديار بكر (الوثيقة: 40M-24/45-051, 052) في ٢٥ أيلول ١٨٩٦ حول رحلته إلى دير الشرفة في لبنان (مقرّ الكرسيّ البطريركيّ للسريان الكاثوليك). هذا وسيرد تقديم بعض النصوص المستلّة منها لاحقًا.

٦- رسالة من الأسقف عبد الله من دير الشرفة في لبنان إلى أنطون عبد النور (الوثيقة: باب توما P1090664) مؤرّخة في ٢٥ أيلول ١٨٩٦ وفيها يصف رحلته من ديار بكر إلى دير الشرفة لكن بدون الدخول في تحليل لموقفه.

٧- رسالة من الأسقف عبد الله من دير الشرفة إلى أنطون عبد النور (الوثيقة: 40M-24/48-417) مؤرّخة في ٣ كانون الثاني ١٨٩٧ فيها يعبّر الأسقف عبد الله عن ظروفه وتجاربه الشخصيّة ويشكو من الطريقة التي عومل بها منذ انتسابه للسلك الكهنوتي. وبدون الولوج في ظروف انتقاله من الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة، فإنّه يعترف بأنّه تحت عناية السريان الكاثوليك.

وأدناه سردٌ مفصّلٌ لمحتويات الرسالتين الأولى والخامسة اللّتين توضحان ظروف انتقاله إلى الكنيسة الكاثوليكيّة:

الرسالة من يوسف اختيار[١١٥] (الوثيقة: 40M-24/40-057) وقد أُرسِلَتْ هذه الرسالة من ديار بكر إلى البطريرك عبد المسيح مؤرخة في ١٠ تشرين الأوّل ١٨٩٥[١١٦]. إنّ لهذه الرسالة أهمّيّة خاصّة لسببين: أولّهما أنّها من شخص كانت له علاقة مباشرة مع كل من البطريرك والأسقف عبد الله والثاني لأنّها حُرِّرت إبّان الأحداث. وقد حُرِّرت الرسالة بالكرشوني العربيّ. وندرج أدناه نصَّها باللغة العربيّة المحلّيّة التي وَرَدَتْ بها. وقد يجد القارئ صعوبةً غير قليلة في فهم اللهجة المحلّية لذلك الوقت ولذلك المكان، لكن وجدنا من المناسب تقديم هذه الصيغة في الكتابة للأمانة أوّلًا، ومن باب التعرّف على لغة وأسلوب المخاطبة آنذاك ثانيًا. هذا وسندرج بعدئذٍ محتوى النصّ المذكور بلغة حديثة.

نص الرسالة كما وردتْ، ندرجها بعد مقدمة اعتياديّة تتضمّن عبارات الإجلال والاحترام:

> إذا تسأل على مطران عبد الله، لمن جا تلغرافكن لمطران عبد الله وما حكى لا خير ولا شر. بعد نصف ساعة، جا أهل حكومة قموصير لبطرخانة بقا قال لمطران اتفضل بطريرك افندي يطلبك بقا اتحير فيه. بقا مطران قال اعطوني مهلة بعد ساعتين تجو بقوا رجعوا ارتاحوا وهني (هم) في روحن جر راس فراس راح (أخذ فرسة ذهب) بيت خواجة اوسيب وايضا خواجة اوسيب أخذ مطران عبد الله وداه لبيت قنصل بقا هناك قنصل رسل خواجة اوسيب لعند والي لخاطر يرجع المطران للوالي زعل على خواجة اوسيب كي يخلي يروح لعند بطريكوا انت لا تخطلط في هل شغل خواجا اوسيب جا لعند القنصل كذا جوابني قال الوالي بقا ركب القنصل راح عند والي قال للوالي هو ما يعرف البطرك هو صار مله لاطيني (لاتيني) من هون بعد قعد في بيعة الأرمن كاثوليك بقا أهل مطران يعملون فسادكم ازواد حكيين أزيد على قدسكم بقينا متحيرين إذا عطيتُ لوالي تلغارف لمطران ليش عطيت تلغرف؟ لخاطر يبدد مذهبوا؟ لخاطر هذه بقينا متحيرين من هل مكتوب قبل ثلاث ايام كتبت تسكرة لمطران عبد الله لخاطر أروح نحكي معه سرًا بعد ساعة جاوبنا خلي يجي نحكي

رحنا يوم السبت لعندو أنا وهو ورب العالمين بقينا نحكي ايش ايش نقولو ايش اشغال كان عملت صار فساد بقا ايقول هو صار بطرك ايش كلفنا (او ايش كلفنا) ماقبلناه امره ايسلمنا في الحكم عبدك الخاطي قلتهو ما سلمك في يد الحكم لكن الحكم دعا على البطرك قالوا ارفع مطرانك من اون لخاطر يرمي فساد بين الملة لخاطر هذا سيدنا بطرك بقا مجبور عطا بتلغراف لك لخاطر لاتخاف في وقت الحكم يطلبك لاتخاف بقا مطران ايقول اذا هاكذ هو اقبله كي يحفظنا من خوفي حفظت نفسي بقا ايقول لعبدكم الخاطي لك صداقة مع سيدنا بطرك اذا انتصرت مع بطرك ومع اسقف امين وانا ايضًا امين حطينا بيني وبينه يمين كي ما نحكي مع أحد ابد ولا هل بطرك ما اقبله اذا صار راهب بطرك اطيعوا تيصير امره على لخاطر تيعمر المللة والمكاتب والمطابع مرامي ومقصودي هو ريسي وتاج راسي ولا اصير كاثوليك ولا اصير لاطيني (لاتيني) اذا شنقتني ما اصير من ديانتي اقدم اياديك (يجوز اقبل اياديك) واجرك يا سيدنا مستنظرين سريعًا سريعًا على العجلة لجوابكم عرفنا لخاطر ناخذ مكتوبك ونحكي معه بعد كم يوم اشغال قرا كليسة والكرم والسندات نعرف لكم سعنا (ألان) كنا مشغولين في هال اشغال ونقبل ايادي مطران جرجس ونقبل ايادي مطران دنحا ولدنا شماس يعقوب يقبل اياديكم واجركم ومستنظرين سريعًا سريعًا سريعًا وعلى العجلة لجوابكم بارخمور عال شبقونو

يوسف اختيار ١٠ تشرين اول ١٨٩٥

نصّ رسالة يوسف اختيار بصياغة لغويّة حديثة:

إذا سألتَ عن المطران عبد الله، فأودّ أن أعلمك بأنّه عندما استلم تلغرافكم الذي دعوتموه فيه للحضور أمامكم، فإنّه لم يقل شيئًا. وبعد قليل، حضر ممثّل الحكومة طالبًا مصاحبته إلى مقرّ البطريرك. فطلب إمهاله ساعتين، امتطى خلالهما فرسه وقصد بيت أوسيب الذي بدوره أخذه إلى بيت القنصل (القنصل الفرنسيّ) حيث بقي المطران عبد الله. وطلب القنصل من أوسيب الذهاب إلى الوالي بهدف رفع الطلب عن حضور المطران عبد الله أمام الحكومة. ولكنّ الوالي امتعض وأمره بعدم التدخّل في الأمر. عندئذ ذهب القنصل إلى الوالي وأعلمه أنّه لا علاقة للمطران عبد الله

بالبطريرك إذ إنّه أصبح عائدًا إلى الملّة اللاتينيّة. وحينئذ انتقل المطران عبد الله وسكن في كنيسة الأرمن الكاثوليك.

وبدأت حينئذ عائلة المطران بلوم قداستكم بأنّ عملَكم بإرسال برقيّتكم كان لغرض التخلّص من المطران ودفعه لتبديل مذهبه. ونتيجةً لذلك، فقد بقي الهدف من برقيّتكم غير واضح. وقد أرسلتُ قبل ثلاثة أيّام مذكرة إلى المطران عبد الله لغرض زيارته والحديث معه سرًّا. فأجاب بعد ساعة، بالدعوة لزيارته. وكان يوم السبت واجتمعنا لوحدنا. وتحدّثنا حول الموضوع وسأل: "ماذا فعلتُ لأسبّب هذه المشكلة؟ بماذا عصيتُ أوامرَه لكي يسلّمني إلى الحكومة؟ فقلتُ له: "إنّ البطريرك لم يشتكِ منك. الحكومة هي التي أرادت نقلَك من هنا لغرض تفادي حصول المشاكل بين أفراد الملّة. وإنّه بسبب ذلك، اضطرّ البطريرك إلى إرسال برقيّة لكي لا تشعر بالخوف عندما تَطلب الحكومة مراجعتك لها". وعندها قال المطران: "إذا كان الامر كذلك فسأفعله". واتّفقنا على اليمين بأن نبقي الأمر سرًّا بيننا ... "البطريرك هو رئيسي وتاج رأسي ولا أصبح كاثوليكيًّا ولا لاتينيًّا حتى إذا شنقتني فلا أغيّر ديانتي".

ثمّ يمضي كاتب الرسالة بالتماس جواب من البطريرك لإبلاغه إلى المطران عبد الله. هذا ولم نجد بين وثائق الأرشيف التي اطّلعنا عليها وثائق أُخرى بصدد ما جاء في هذه الرسالة من جواب البطريرك.

<u>الرسالة من المطران عبد الله عام ١٨٩٦</u> (الوثيقة: 40M-24/45-051, 052)

عبّر المطران عبد الله عن وجهة نظره في رسالته التي أرسلها من دير الشرفة للسريان الكاثوليك في لبنان في ٢٥ أيلول ١٨٩٦، أي بعد ما يقرب من سنةٍ على التحاقه بالكنيسة الكاثوليكيّة. وهذه الرسالة معنونة إلى عددٍ من الأشخاص في ديار بكر[١١٧]. وهي الأخرى كانت مدوّنة بالكرشونيّ العربيّ. وفيما يلي نصُّها كما وردتْ[١١٨]:

النعمة الإلهية والبركة السماوية تشمل أعزّاءنا المباركين وأعضاءنا المحبين الخواجات قرياقس خدرش والشماس توماس البيناق والشماس حنا مومجي وحنا أفندي نجمة ويعقوب رضوائلي ويعقوب صفر ويعقوب بالاق المكرمين، بركة الرب الإله تحلّ

عليهم وعلى بيوتهم وأولادهم وعلى كلّ من يلوذ بهم بشفاعة ستنا مريم العذراء وسائر الشهداء والقدّيسين آمين. ثم نعلم مودّتكم أخذت تحريرَكم المؤرّخ ٤ آب ١٨٩٦، قريناه وكلّ ما أظهرتم فيه من العبارات الحبّية الخارجة أسرت فؤادنا وقد تشخصت تماثيل ودادكم القلبية قبال عيوننا وحينئذ قدمنا الشكر والثناء لعرش الله تعالى بوحدانيته بصفاته الذي أنعم علينا حتى يبتهج قلبنا بأخبار سلامتكم الغالية فقط مثلما انتم متحرسين ومتأسفين على الفراق لذلك نحن بالاضعاف متأثرين وبالحقيقة قد صعب علينا للغاية ولكن ما الفائدة هكذا كان النصيب ويجب على الانسان ان مهما يعرض عليه من التجارب يصبر لها لحين ما يأتي الفرج. ولنا أمل إذا شاء الرب وعشنا نتواجه مع بعضنا بعض مرة أُخرى ونشفي غليلنا من رؤيتكم. ثم إننا من وقت طلوعنا من ديار بكر في أول ليلة أخذنا البرد وفي وصولنا لسورك مكثنا هناك يوم عند سيادة أخينا المطران دنحا أفندي وما رفعنا راسنا من على الوسادة وهكذا بيوم التالي استعدينا للسفر من هناك ونحن مدعوكي المزاج واشترينا سولفاتو (دواء) وتعالجنا به بالطريق لحد ما وصلنا إلى حلب والعلاج ما فادنا شيء. ولما وصلنا إلى حمص صرنا لآخر درجة من الألم والأمراض التي سبّبتها متاعب الأسفار والاضطرابات المعلومة ولذلك قد أشاروا علينا بعض الاطباء أن نمضي إلى بيروت ونتداوى عند الحكماء ولما وصلنا إليها أوجب الحال أن نمضي إلى دير الشرفة الذي بجبل لبنان لأجل تبديل الهوا وبناء على ذلك حضرنا للدير المذكور ومن حيث أنّنا رأينا السكون في هذا الدير آمن وأحسن من كل البلاد العثمانيّة أحببنا أن نمكث فيه لجهتين: اولا لاجل راحة الضمير من البلابل والاضطرابات المعلومة وثانيًا لجيادة مناخ وهواء الجبل المذكور. والآن نحن قاعدين فيه نستنظر الوقت المناسب لكي نرجع إلى حمص وبعد رجوعنا أيضًا نعود نتخابر مع محبتكم كوننا ما يمكن أن ننساكم قطعًا. وذكرتم أنّ غبطته ايضًا مستعد أن يجري المواعيد معنا على وفق المراد ذلك مسلم عندنا وخوف أن قلبه صافي علينا ونحن ممنونين لغبطته خصوصًا لما أظهره لدينا من الحلم واللطافة والإكرام بدار الخواجة أصفر. ونعرف أنّ من جهة المشار اليه لا خوف علينا وأمينين من وعوده. نسأل الله تعالى أن يساعدنا نعمل ما يوافق لإرادته لأنّه قصدنا للجميع وعمل الخير مع كلّ أحد وخلاص نفسنا وهذه معلومة لدى محبتكم وما التطويل ومخصوص تقدم الاحترامات لغبطته ونرجوه ان لا

ينسانا من الدعا والبركة والسلام إلى كافة افراد الطايفة مع سؤال خاطرهم وهذا مالزم ونعمة يسوع المسيح تشملكم دايمًا امين

وابون دبشمايو إلخ ٢٥ أيلول ١٨٩٦[١١٩]

غريغوريوس مطران عبد الله الضعيف عن دير الشرفة بنعمة الله.

وهكذا فهاتان الرسالتان الأولى من يوسف اختيار والثانية من المطران عبد الله توضحان لجوء المطران عبد الله إلى الكنيسة الكاثوليكيّة، ولو من وجهتَيْ نظر متباينتين مع تفاصيل مختلفة. على أنّ هناك أدلّة صادرة من جانب السريان الكاثوليك على انتمائه الفعليّ ومشاركته في الواجبات الكهنوتيّة في كنيسة السريان الكاثوليك. فقد أشار سهيل قاشا[١٢٠] بأنّ عبد الله المطران السريانيّ الكاثوليكيّ اشترك في انتخاب أفرام رحماني بطريركًا على السريان الكاثوليك في المجمع الذي عقدته تلك الكنيسة في ٩ تشرين الأوّل عام ١٨٩٨. كما أنّ فيليب دي طرازي يقول في كتابه[١٢١]:

وفي ٣٠ اذار ١٨٩٦ حلف يمين الأمانة الكاثوليكيّة في كنيسة القدّيسين مار بطرس ومار بولس في ديار بكر بين يدي المطران ماروثا بطرس طوبال نيابةً عن البطريرك بهنام الثاني، ثم عُيّن راعيًا على السريان الكاثوليك في مدينة حمص وتوابعها. وسنة ١٩٠٢ سافر إلى روما وجال في فرنسا حيث أكرمه رؤساء الدين الكاثوليكيّ وساعدوه كثيرًا. ثم ذهب مع البطريرك إغناطيوس أفرام رحماني إلى دار السعادة العالية حيث تشرّف بالمثول لدى السلطان الذي أنعم عليه بالوسام المجيديّ الثاني.

من جهة أخرى فإنّ غريغوريوس جرجس شاهين مطران السريان الكاثوليك في حمص آنذاك ينفي ما ادّعاه دي طرازي، مدعيًا بأنه هو مطران السريان الكاثوليك على حمص وحماة وتدمر وما حولها. لكنّ شاهين يؤكّد لجوء عبد الله إلى القنصليّة الفرنسيّة، ويضيف[١٢٢]:

لمّا رأى أنّ القنصل لم يرد أن يحميه ما لم يصر كاثوليكيًّا فقد كثلك على يديه، والقنصل المذكور أبرق إلى البطريرك بهنام بنّي إلى الموصل والمومئ إليه قبله،

> وأرسل له خمسين ليرة فرنساوية. وبمساعدة السفارة الفرنساوية تلطّفت دعواه وأُرسل إلى بلاد سورية فلم يتبعه أحد. ولمّا بعد وفاة ذلك البطريرك، جلس سنة ١٨٩٨ البطريرك أفرام رحماني، أصحبه معه إلى الآستانة وَرومية. وجعله حفظه الله وسيلةً لاستجلاب النقود كأنه قد عمل عملًا جزيلًا. إلاّ أنّ هذا الأسقف بعد أن مكث عند الكاثوليكيين اثني عشر سنةً وحاز منهم وبواسطتهم على أفخر العطايا وأسمى الرتب، هذا بهم وبمذهبهم وارتدّ لكنيسته وصار بطريركًا على أمّته السريانيّة الأرثوذكسيّة.

هذا ولا تتوفّر معلومات من جانب السريان الأرثوذكس عن موعد رجوع عبد الله إلى الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة سوى الإشارة من قبل دولباني إلى حدوث ذلك عند شغور المنصب البطريركيّ[١٢٣]. وقد وجدتُ ضمن وثائق باب توما ما يدور حول رجوع المومأ إليه وذلك في إحدى الصفحات المنفردة التي يبدو أنّها كانت جزءًا من تقرير أعدّه الربّان الكاهن يوحنّا عباچي (لاحقًا مطران مار متى في ١٩٢٣). وفي الصفحة المُشار إليها ينقل عباچي ما قاله عبد الله حيث يقول:

> ولمّا قَرُب أيّام رجوعي للكنيسة وسمع أحد اليسوعية (كذا) بحمص بذلك جاءني في الدار وسألني أنّه بلغني عزمك على الرجوع إلى كنيستك فقلتُ له: "بعد ما معلوم". فقال بل قد عزمتَ على هذا وكرّر جدًّا وقال له: أنت محروم أنت محروم. فعند هذا غضب المطران عبد الله وقال له بل أنت محروم وباباك محروم فهرب وخرج مهرولًا[١٢٤].

ومن الواضح أنّ هذه المجابهة مع المبشِّر اليسوعيّ تُلقي، مرّة أخرى، المزيد من الضوء على جوّ الانقسام والعداء بين فرعي الكنيسة السريانيّة، وروح الفرقة التي مارسها وغذّاها المبشّرون الأجانب لاجتذاب كهنة السريان الأرثوذكس ممّن كانت لديهم مظالم أو مشاكل مع كنيستهم. وما حالتا عبد المسيح وعبد الله إلاّ مثالان واضحان على ذلك. وفي كلتا الحالتين كانت لروما علاقةٌ مباشرة في سياق الأمور. ومن الواضح من كلتا هاتين الحالتين أنّ التحوّل لم يكن مبنيًّا على مقاييس تحوّل

إيمانيّة بل على أمور تتعلّق بالمنصب الكهنوتيّ كما كان في حالة عبد الله، أو من باب الاحتجاج والانتقام كما كان في حالة عبد المسيح، وأنّ رجوع كليهما إلى كنيستهما القديمة، كما حصل أيضًا في حالات أخرى في تلك الفترة الزمنية، يعزّز ما جاء أعلاه. وتشير هذه الأحداث إلى أنّ الدافع الرئيسيّ من تدخّل روما كان في الأساس من أجل إضعاف الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة ودفعها إلى الزوال.

٤–٦–٣ عبد الله سطّوف – البطريرك

٤–٦–٣–١ الفترة الأولى

تمّ انتخاب وتنصيب البطريرك عبد الله الثاني[١٢٥] (البطريرك عبد الله) في دير الزعفران في ١٥ آب ١٩٠٦[١٢٦]. ويشير دي طرازي إلى عودة عبد الله إلى الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة بمزيج من القبول والأمل بأنّ عبد الله سيستمرّ بتحمّل مسؤوليّة ما تعهّد به عند اتّحاده مع روما:

> لا شكّ أنّ هذا الحبر الذي أعلن رسميًّا اتّحاده مع الكنيسة البطرسيّة وعاهد الإنجيل الطاهر على الثبات في إيمانها سيسعى في إعادة الاتّحاد إلى الجنس السريانيّ ويعمل على إزالة الشقاق من فروع هذه الأمّة الشريفة والقديمة العهد[١٢٧]...

وفي أوائل آذار من عام ١٩٠٨ رسم البطريرك عبد الله ثمانية مطارين في كنيسة الأربعين شهيدًا في ماردين، من بينهم إيوانّيس الياس شاكر لديار بكر، أسطاثاوس صليبا نائبًا بطريركيًا في الهند، غريغوريوس أفرام الصددي للقدس، قورلّوس منصور للإدارة والإشراف على أعمال المطبعة في دير الزعفران (ومن ثمّ نُقِل إلى الرها)، وأثناسيوس توما قصير مطرانًا في ديار بكر ثمّ في الموصل وكذلك يوليوس إبراهيم وسويريوس صموئيل وفيلكسينوس عبد الأحد.

٤-٦-٣-٢ أسفار البطريرك عبد الله

ما لبث أن أتمّ البطريرك عبد الله الرسامات الكهنوتية، حتّى غادر دير الزعفران وماردين في ١٤ آذار ١٩٠٨ ولم يعد إليهما على الإطلاق. فقد شرع برحلة امتدّت على مدى خمس سنوات إلى إنكلترا والهند ومصر، وتوجّه بعدئذٍ إلى القدس التي وصلها في ٣ نيسان ١٩١٣. وقد بقي في دير مار مرقس في القدس إلى وفاته في ٢٦ تشرين الثاني، عام ١٩١٥ ودُفن هناك.

لقد كانت رحلتُه هذه الثالثةَ إلى إنكلترا والثانية للهند. فكان قد سافر إلى هاتين الجهتين للمرّة الأولى بصحبة البطريرك بطرس من ١٨٧٥-١٨٧٧ ثمّ قام برحلةٍ ثانيةٍ لإنكلترا من ١٨٨٧ إلى ١٨٨٨ بشكلٍ رئيسيٍّ لغرض التدرّب على تشغيل مطبعةٍ خُصِّصت لدير الزعفران. ولا تشير المصادر السريانيّة الأرثوذكسيّة المنشورة إلى سفره إلى إنكلترا كبطريركٍ عدا ذكر مقابلته مع الملك إدوارد السابع[١٢٨]. أمّا عن زيارته للهند فتذكر هذه المصادر ملخّصًا لها والصعوبات التي جابهها في ذلك البلد[١٢٩]. فقد أدّى حرمَه لديونيسيوس كوركيس إلى خلق انقسام جديد. إذ ما برح أن غادر البطريرك عبد الله الهند حتّى جاءها عبد المسيح، البطريرك المعزول، بدعوةٍ من ديونيسيوس كوركيس وقام برفع الحرمان عن الأخير مما سبّب انشقاقًا دائمًا آخر في الكنيسة الهنديّة[١٣٠].

لقد أوصلني البحثُ في المصادر السريانيّة الأرثوذكسيّة غير المنشورة إلى تقرير بالعربيّة في سبعين صفحة وذلك في أرشيف باب توما يصف رحلة البطريرك عبد الله[١٣١]. وقد سطّر هذا التقريرُ الربّان يوحنّا عباجي[١٣٢] الذي كان أحد ربّانين رافقا البطريرك عبد الله في رحلته. وكان الياس قورو الربّان الثاني المرافق وذلك بموجب ما ذكره المطران سويريوس يعقوب توما[١٣٣]. كما عثرتُ في باب توما على تقريرٍ آخر بالعربيّة مكوّنٍ من ٨٦ صفحةً يدور حول رحلة البطريرك عبد الله وهو أيضًا بخطّ

الربّان عباچي. وكان معظم هذا التقرير يدور حول الرحلة إلى الهند، إلاّ أنّ الصفحات الأولى كانت حول الزيارة إلى إنكلترا وتضمّنتْ بعض الأسئلة التي كانت قد قُدِّمَتْ إلى البطريرك في اجتماع مع ممثّل الكنيسة الأنكليكانيّة في لامبث بالس (مقرّ رئيس أساقفة كانتربري) في كانون الثاني من عام ١٩٠٩[١٣٤].

عادةً ما تكون المذكّرات التي كانت تُكتَب لوصف الرحلات آنذاك زاخرةً بالمعلومات التي تتناول وسائل النقل ومشاكل السفر والأشخاص والشخصيّات التي تتمّ مقابلتُها فضلاً عن وصف المدن والأديرة التي يقصدها الرحّالة، ممّا يوفّر نظرة ثمينة لمجرى الأحداث في تلك الظروف. ومن هذا الباب فإنّ أسفار البطريرك عبد الله، بغضّ النظر عن جدواها من الناحية الكنسيّة، أفادت في وصف العديد من الأحداث التي كانت تدور آنذاك ومن بينها مقابلته لكلّ من السلطان عبد الحميد ولملك إنكلترا إدوارد السابع، بالإضافة إلى مقابلته لمهراجا في الهند. وبشكلٍ خاصّ، فإنّ حضور البطريرك عبد الله أمام السلطان عبد الحميد المعروف بقوّته وجبروته، يلقي من جهةٍ ضوءًا نادرًا على أبّهة المراسيم السلطانيّة للإمبراطوريّة العثمانيّة ومكانتها المرموقة في تلك الحقبة من التاريخ. كما أنّ مراسيم الاحترام التي قُدِّمتْ لبطريرك أصغر طائفة مسيحيّة تسكن عند أبعد حافّة للإمبراطوريّة، تدعو إلى شيءٍ من الإعجاب، آخذين في الاعتبار ما حصل لأهل هذه الطائفة، بل لكافّة مسيحيّي هذه الإمبراطوريّة، من إبادة جماعيّة على يد حكّام هذه الإمبراطوريّة وأتباعها بعد أقلّ من عقدٍ من الزمن. لذا فبالرغم من الأوجه السلبيّة لهذه الزيارة بمجملها، فقد رأينا من المفيد معرفيًّا وتاريخيًّا التطرّق إلى بعض معالمها، ومن ضمنها مسار الرحلات البرّيّة المضنية عند بداية القرن العشرين.

تبدأ مفكّرة الرحلة بيوم ٢٨ شباط لعام ٣٢٤، وذلك بموجب التاريخ اليولياني والسنة الروميّة وهي السنة الرسميّة التي كانت الدولة العثمانيّة تتّبعها آنذاك وتقابلها

سنة ١٩٠٨ ميلاديّة. وقد تمّ الحفاظ على الصيغة الكتابيّة الواردة في مفكّرة الرحلة حرفيًّا، مع ما يُعتبر أخطاءً إملائية أو تعبيريّة قياسًا بالكتابة الحديثة.

٤-٦-٣-٣ الرحلة إلى الآستانة (إستانبول)

غادر البطريرك عبد الله والربّانين المرافقين ماردين في ١٤ آذار ١٩٠٨ (على الحساب اليوليانيّ الشرقيّ) متّجهَين أولًا إلى ديار بكر، حيث انتظروا ورود موافقةِ السلطان بغيةَ التوجّه إلى إستانبول. وفي ما يلي مقتطفٌ من مفكّرة الرحلة:

> وكان لمّا عزم غبطة البطريرك عبد الله أفندي التوجّه لدار السعادة لزيارة ملكنا الأعظم السلطان ابن السلطان سلطان الغازي عبد الحميد خان أعطى تلغراف للعتبة الشهانية وصورة إلى نضارت العدلية الجليلة وصورة إلى سيادة الأسقف بولس أفندي[١٣٥]، طالبًا المأذونية حسب العادة، فوكّل عنه نائبًا المطران توما قصير[١٣٦]. وكان خروجه يوم الجمعة ١٤ آذار لسنة ٣٢٤ من ماردين مركز البطريركيّة وطلعت الجماعة للوداع وماشين مسافة ساعتين فأخذوا رضاه وتوادعوا ورجعوا. وتلك الليلة كان المبيت في خانكي أي في الخان. وفي يوم السبت ١٥ آذار لسنة ٣٢٤ الساعة ٩ عند وصولنا قره كوبري استقبلته جماعتنا بديار بكر فأخذوا غبطته من التخت إلى اللاندون المرسل من طرف بيت الحاج جرجيس آغا ورويدًا رويدًا صارت تتكاثر الناس من ساير الطوايف حتى وصلنا باب المدينة فأرسل ذو الدولة الوالي عارف باشا العساكر الشهانية رسمًا لاستقبال غبطته فبكل عزّ وشرف دخلنا ولاية ديار بكر. فبعد انتظارنا ورود الإرادة يوم الجمعة ٢٨ آذار سنة ٣٢٤ ورده ارادة السنية بالمأذونية لغبطته بواسطة عبد الرحمان باشا ناضر العدلية. وفي يوم السبت ٢٩ آذار طلعنا من ديار بكر وطلعت جماعتنا وغيرهم للوداع حتى المساء وتوادعوا ورجعوا ... وكان المبيت في خان فبناغي. وفي يوم الأحد ٣٠ آذار قبل وصولنا لسويرك حضر سيادة المطران دنحا أفندي وبرفقته مقدار من الجماعة والشمامسة لابسين قمصانهم ويرتلون وجمع غفير لاستقبال غبطته حتى دخلنا إلى الكنيسة وبقينا تلك الليلة عند سيادة الموما اليه.

ويوم الاثنين ٣١ آذار لسنة ٣٢٤ طلع سيادة المطران والجماعة عمومًا للوداع فبعد رجوعهم كان المبيت في خان كلدين. وفي ١ نيسان يوم الثلاثاء، قبل وصولنا لاورفه عند قره كوبري استقبلت غبطته الجماعة مقدار ثلاثون عربة وعسكر من طرف الحكومة وموكب عظيم حتى دخلنا مدينة أورفه. وفي ٢ نيسان يوم الأربعاء، الساعة ٤ من النهار ضرب الناقوس فقدس غبطته وكرز الراهب يعقوب الأسفسي مطرانًا على مرعيث دير الصليب (ودُعي انطيموس)، حيث كان منتخب من الأبرشية كما يجب. وكان موجود يومه من سائر الجماعات بكنيسة القديسين بطرس وبولس. وتلك الليلة عُزم غبطته إلى بيت بولس ... في محلة القديس مار جرجس.

وفي ٣ نيسان سنة ٣٢٤ يوم الخميس مع وداع المحبة فارقنا أورفه وكان المبيت في تلك الليلة في مدينة سروج[١٣٧]. وفي يوم الجمعة الساعة ٥ عبرنا ماء الوارد في الكامبات وكان المبيت في منبج[١٣٨] بالخان. وفي يوم السبت الساعة الخامسة نزلنا بالباب قبل حلب مقدار ١٢ ساعة وارتحلنا قاصدين حلب في الساعة ١٠. استقبلوا غبطته الخواجاة عازار ومقدار ٢٠ والساعة ١١ دخلنا حلب، ويوم الأحد ٦ نيسان لسنة ٣٢٤ قدّس غبطته بكنيستنا أي ستنا مريم وكان نازلًا بدار الخواجا عازار.

وفي يوم الاثنين ٧ نيسان لسنة ٣٢٤، ذهب غبطته مع أشراف الجماعة لسلام ذي الدولة ناظم باشا والي حلب. وفي يوم الثلاثاء، ٨ نيسان لسنة ٣٢٤، الساعة ١٢ من الليل ارتحلنا في السكة الحديد إذ غبطته جلس بالابريمو والماعية في الارنكونتو[١٣٩]. فعبرنا على المحطّة الأولى وتدعى حميدية .... ووصلنا حما. وعند وصولنا استقبلوه الجماعة والقس عبد الله والخواجات نزها وعسكر وبوليس من طرف الحكومة السنيّة وأنزلوه عند الخواجا ثامر نزها.

هذا ويستمرّ وصفُ السفرة وأحداثها وصولًا إلى حمص في ١٧ نيسان. وشهدتْ فترةُ الأسبوعين التاليين دعواتِ استقبال مختلفةٍ في حمص لحين مغادرتها في أيّار قاصدين بيروت بطريق السكّة الحديديّة، مرورًا ببعلبكّ، ومن ثمّ عن طريق البحر إلى حيفا ويافا حيث نزل ضيفًا في دير الأرمن القديم. وغادرها الوفد بعدئذٍ إلى القدس حيث:

التقى غبطته جمهور كبير وجمع جرّار مقدار أربعون عربة ومقدار أربعون قوّاس من طرف القناصر وساير روسنه (رؤساء) الروحانية وترجمان سعادة المتصرّف ومعه ثلاثون نفر سواريه. ولما دخلنا المدينة فصار شرف لطائفتنا شيء عظيم، ولما دخلنا باب الخليل أحد المصوّرين سحب صورت غبطته متوشحًا الملابس الروحانية، وفي صحبته رؤساء الطوايف فبعد وصوله بالمدايح لديرنا الشريف مار مرقس الإنجيلي أي علّيت الصهيونية (كذا)، فبعد الزيّاحاة والاحتفالات قدم غبطته نطق ارتجالي بداخل الكنيسة أوّلًا الحمد والاثنا لعزة الباري تعالى الذي أهلنا بالوصول سالمين وثم النصر وطولت العمر لجلالة مولانا السلطان عبد الحميد خان والمحظوظية لساير الطوايف والقناصل وباقي الحاضرين .... وكان يوم بهيج ليس صار مثله لطايفتنا ابدًا في القرون السالفة.

يوم السبت ١٦ مايس لسنة ٣٢٤ (سنة ١٩٠٨) عقد مجمع بديرنا أي معموذيت العذرا علّية الصهيونية بيت مرقس الإنجيلية غبطته وسيادة مار اياونيس ورهبنت الدير عمومًا وبعد المذاكرة بخصوص الهنود الذين حضروا لأورشليم من أبناء جماعتنا عطى قرار ثاني يوم تجري رسامة الراهبان بولس وكوركيس مطارينًا على الديار الهندية حسب انتخاباتهم الذين جلبوا معهم[١٤٠]، فأرسل مقدسي جرجس قداس الدير وعزم روساء الطوايف والقنصل ومعتبرين الطوايف إلى الرسامة لان بوقت نقاشاتهم مع غبطته رغبوا حضور الرسامة.

هذا ومكث البطريرك والوفد المرافق في القدس إلى ١١ حزيران ١٩٠٨ حيث استأنف رحلته إلى يافا بالقطار ثمّ أبحر منها إلى إستانبول التي وصلها في ١٨ حزيران ١٩٠٨. وحال وصوله إلى إستانبول، زار الوفدُ الباشكاتب في الباب العالي للتعبير عن رغبة البطريرك بمقابلة السلطان. وتمّت الموافقة على ذلك في ٢٠ آب ١٩٠٨ لمقابلة تتمّ في اليوم التالي، الجمعة ٢١ آب ١٩٠٨. وخلال فترة الانتظار لحين وصول الموافقة صادف أن كانت تجري في إستانبول مظاهراتٌ واحتفالاتٌ على أثر قرار بإزاحة الصدر الأعظم (رئيس الوزراء) وكانت هذه الاحتفالات صاخبة. وقد

وجدنا من المفيد إبراز ما كان مدوَّنًا في مفكّرة الرحلة البطريركيّة حول ذلك من وجهة نظر أناس روحانيّين ليسوا ذوي مواقف سياسيّة فعليّة. فجاء في المفكّرة:

> في يوم الجمعة ١١ تموز عُزل الصدر الأعظم فريد باشا وتعيّن سعيد باشا. ويوم صدرت إرادة السنية بوضع قانون الأساس بموقع الاجراة، وصار عيد عظيم لا صار مثله بالأجيال القديمة ثلاثة أيّام يكون أهالي الآستانة عملوا زينة وكانت تلوح علامات الفرح والسرور على جبين كل المدينة. وبعده يوم الرابع بعد صدور الإرادة نادى النادي بالاسواق والأزقة وصارت تنشر الجرايد بأمر مولانا يكفي كل واحد يلازم عمله وصارت الجرايد تنشر يوم بيوم وترفع شأن الاستقامة وتلوم الذين كانوا خاينين الملك والملّة. واطلقوا المحبوسين بساير البلاد والذين كانوا في النفي والغربة صاروا يرجعون لأوطانهم مسرورين[١٤١].

وثمّة فقرة أخرى من مفكّرة الرحلة تسترعي الانتباه في ذلك الوقت، وهي التي بتاريخ ٢٥ تمّوز سنة ١٩٠٨ حين تمّت عودة البطريرك الأرمنيّ أزميريان من النفي الذي دام اثنتي عشرة سنة لموقفٍ مشرّفٍ سبق واتّخذه إكرامًا لشعبه وذكرى ضحايا ذلك الشعب، والزيارة التي قام بها البطريرك عبد الله لهذا البطريرك:

> يوم الاثنين ٢٥ تمّوز ١٩٠٨، رجع غبطة البطريرك أزميريان أفندي من النفي الذي قبل اثني عشر سنة وقت الوقوعات[١٤٢] بعد ما جرى الجاري لطفوه[١٤٣] بنيشان فلم يقبله قائلًا "أنا ما بيع دم جماعتي وأسكت بأخذ نيشان". ولهذا نُفي إلى مدينة أورشليم ١٢ سنة، وصار يوم دخوله يوم عظيم حتى جردة بحقه كافت جرايد الاستانة على شرف الذي حصل له.
>
> يوم الثلاثاء ٢٦ تموز وبرفقة غبطته ذهبنا صحبة سيادة المطران الياس أفندي للسلام على غبطة بطريرك الأرمن مقدار ١٢ ساعة في العربيّة إلى قوم قابي حيث بطريكخاتهم وسلّمنا عليه ورجعنا[١٤٤].

٤-٦-٣-٤ *مقابلة البطريرك عبد الله مع السلطان عبد الحميد*

قد تكون مقابلة البطريرك عبد الله مع السلطان عبد الحميد أحد أهمّ أحداث أسفاره التي امتدّت على مدى أربع سنوات من ١٤ آذار ١٩٠٨ ولغاية رجوعه إلى القدس في ٢ حزيران ١٩١٢. لقد كانت المقابلةُ قصيرةً ولكنّ تحقيقَها لرئيس طائفة مسيحيّة صغيرة تعيش على أطرافٍ منسيّة من الإمبراطوريّة ربّما له قيمته في ذلك الظرف، مع أنّ ذلك الظرف كان مزمعًا على مواجهة تغييرات بالغة الأهمّيّة والخطورة على كافّة الأصعدة. ومع ذلك فقد وجدتُ مناسبًا نقلَ بعض أحداثه هنا توثيقًا لذلك الجزء من التاريخ الكنسيّ والاجتماعي. تقول مذكّرة الربّان عباچي[١٤٥]:

> في يوم الجمعة ٢١ آب الساعة ٤ من النهار اجتمع مجلس الملّة: داؤد سريانيّ وابراهيم سرسم والمطران الياس افندي وحنّا برصوم وراهب بشارة وراهب الياس وفهيم بك، ثم ركب غبطته والأسقف وقوّاس الأسقف وسيادة المطران فهيم بك والراهب بشارة والراهب الياس وذهبنا بالعربيّات إلى دايره ... وقبل أن نصل لهناك نصف ساعة شفنا العساكر الشهانية صفوف، صفوف والموسيقات وموكب عظيم من الناس تفوق عن عشرة آلاف نفر عدا العسكر فنزلنا عن العربيّات فعملوا لنا طريق بنصف العسكر وجزنا حتى وصلنا لدايره المباين الهمايوني المحاط بقصر يلدز أي مقام مولانا السلطان عبد الحميد خان فأخذونا لدايره خصوصية محل نستريح. وفي الساعة خامسة عطى إشارة أنّه سينزل المقام الشاهاني لإجراء الصلاة بالجامع الحميدي الذي هو في قرب اليلدز. فترتبت العساكر والناس صفوف، صفوف فطلعنا نحن أيضًا... مستعدّين لسلام مولانا أمير المؤمنين. فطلعت العربيّات ... والزينات الفاخرة وفيهم الحريم السلطانات وقدام كل عربيّة پادران مكتفين ومشاة العربيّات إلى باب الجامع وبعده طلعوا العربيّات الذي فيهم الشاهزاده أولاد مولانا ونزلوا إلى الجامع. وإذا بضجّة عظيم وأصوات رفيعة من الموسيقات صارت تُسمع فنزل مولانا جالسًا في العربيّة المحلاّت بالذهب والحصن مزيّنيين بطقمٍ فاخر وهو لابس لبس التواضع وحاملًا السيف بيديه ووجهه يبتسم .. وصار يسلم على الجانبين حتى وصل إلى

باب المسجد الحميدي فنزل عن العربيّة ودخل يجري الصلاة وأمّا نحن فرجعنا إلى المكان الذي كنّا فيه.

وتشير الفقرة التالية إلى الاهتمام الذي لقيه البطريرك عند تناول الفطور. فلمّا كان ذلك اليوم هو جمعة والبطريرك صائمًا فقد تأخّر تقديم الفطور لمئة وخمسين من الحاضرين لحين تهيئة فطور الصوم للبطريرك.

فأتا نوري باشا من العسكرية وهو حاصل برنجي مجيدي (مجيدي من الدرجة الأولى) وبرنجي عثمانيّ .... وبالذات قدم السكاره والقهوة لغبطته وكذا إلى المعيه وبعد ذلك كلّف غبطته إلى الفطور وحيث كان يوم جمعة وكان صوم فغبطته تشكّر فضله وعرض انه صوم ... فأمر أن توضع مايده خصوصية لغبطته فصارت الضباط العسكرية تجلب الصحون الفضية والمعالق والملاقط ... فبعد أنّ غبطته تناول الطعام عزموا البقية ونحن أيضًا أكلنا وأزيد من مايه وخمسون نفر تناولوا الطعام بنصف ساعة حتى طلع مولاناه من الصلاة. فارتجّت جماهير الناس واستعدّوا الجميع للسلام. وبعدما ركب في العربيّة أخذ معه الصدر الاعظم وولي العهد ابنه الكبير ورجع يسلّم ويفرح مع الناس حتى وصل إلى يلدز طرابي بالشرف والشأن الفائق وبعدما طلع إلى الصالون الذي يطلع على الطريق فصار يسلم على الناس ويودّعهم فذهبت عساكره المنصورة بسلام. عندئذ ناظر التشريفات عطوقتلو غالب باشا عرض أنّ حسب أمرك الملوكي حضر بطريرك السريان القديم ليزور. فأمر فليأت فأتى المشار إليه وأخذ غبطته وسيادة المطران الياس والأسقف بولس أفندي وذهبوا مقدار عشرة دقائق. فبعد التقابل غبطته قدم نطق عربيّ العبارة بدوام سلطته السنيّة لآخر الزمان فصار مولانا ممنون فوق العادة وقال صرت ممنون بلغ إلى عموم الجماعة السلام وبشّرهم ووجّهم عن قانون الأساسي أن يعملوا به. وتوادعوا وخرجوا .... وغبطته أمر أن تُعمل تلغرافات إلى الولايات ويعرفهم بالكيفية فأعطوا إلى ولاية الموصل مطران بهنام ومجلس الملّة. وديار بكر - مطران الياس، والمجلس خربوط - المطران عبد النور ومجلس الملّة، ماردين - مطران جرجس ومطران أفرام ومطران توما ومجلس الملّة وسورية - مطران ابراهيم ومجلس الملّة، والقدس الشريف - وكيل المطران والجماعة...

وفي الساعة ١١ صباحًا من ٢٣ أيلول عام ١٩٠٨ حضر البطريرك والاسقف بولس قصر يلدز لتقديم الشكر والتبريكات بمناسبة حلول شهر رمضان. وفي ٢٩ أيلول ١٩٠٨ صدرت المصادقة على تشغيل المطبعة التي كانت قد وصلتْ إلى دير الزعفران[١٤٦]. وكان قد صدرتْ في ١٨ أيلول[١٤٧] الموافقة لقيام البطريرك بزيارة كلّ من إنكلترا والهند. وفي ٩ تشرين الأوّل ١٩٠٨ غادر البطريرك ومرافقيه إستانبول إلى مارسيل التي وصلوها في ١٦ تشرين الأوّل. وقد أعقبت ذلك رحلة بالقطار إلى باريس ومنها بالقطار والبحر والقطار أيضًا إلى لندن التي وصلها الوفد البطريركيّ في ١٧ تشرين الأوّل ١٩٠٨[١٤٨].

٤-٦-٣-٥ *البطريرك عبد الله في لندن*

كان الغرض من زيارته للندن هو بالدرجة الأولى الاستحصال على موافقة لزيارة الهند. وقد وردتْ تلك الموافقة في ١٢ تموز ١٩٠٩، بعد نحو تسعة أشهر من وصول البطريرك إلى لندن. وبالاضافة إلى زيارته للملك إدوارد السابع في ٢٢ كانون الأوّل ١٩٠٨ وحصوله على ميدالية من الملك في ٩ تموز ١٩٠٩، لم يُعمل الكثير هناك خلال تلك الفترة. فلم تدخل الكنيسة الأنكليكانيّة بنقاش جدّيّ مع البطريرك تشرح فيه مبادئها اللاهوتيّة، لكنّها دخلت معه في نقاش حول مبادئ كنيسته. وبهذا الصدد، يتضمّن الباب الخاصّ باليوم ١٦ كانون الثاني ١٩٠٩ (يصادف ٢٩ كانون الثاني ١٩٠٩ على الحساب اليولياني) من التقرير الوثائقيّ بقلم الربّان يوحنّا عباچي ما نصّه:

> يوم الجمعة الساعة ٤ ذهبنا مع غبطته لسراي ديفدسن رئيس أساقفة كانتربري للكنيسة الأنكليكانية، وكان هناك مقدار ٦ مطارين وتسعة قسوس. وكان مجمع فلمّا جلسوا صاروا يسألون عن عقايد كنيستنا الأرثوذكسيّة حيث كانوا يقولون السريان يُنكرون تجسّد مخلّصنا يسوع المسيح. وبعد السؤال والجواب من غبطته تحقّقوا أنّ السريان هم مسيحيّون تمامًا. وكانت مدّة سؤال وجواب الجميع مقدار ساعتين وبعده عزموا غبطته على شرب الشاي وأخذنا خاطر ورجعنا[١٤٩].

هذا ويمكن النظر إلى طبيعة أسئلة الجانب الإنكليزيّ بصدد مبادئ الإيمان التي دار حولها السؤال والجواب المقتضب، في إطار تَوَجّه الكنيسة الانكليكانيّة آنذاك نحو الكنائس الأرثوذكسيّة بقصد مواجهة الإعلان الرسوليّ للبابا ليو الثالث عشر الذي كان قد صدر عام ١٨٩٦ والذي اعتبر فيه أنّ الرسامات التي أُجرِيتْ وتجري بموجب الطقس الأنكليكانيّ لاغية وباطلة تمامًا وهو موضوع سبقت الإشارةُ إليه في الفصل الثالث.

وثمّة حدث هامّ برز أثناء وجود الوفد في لندن ويتعلّق بما كان يجري في إستانبول وقد تمّت الإشارة إليه في مفكّرة الرحلة البطريركيّة إذ كان الأمر يتعلّق بحدوث انقلاب في إستانبول أطاح بالسلطان عبد الحميد. فقد ورد في مفكّرة الرحلة يوم ١١ نيسان ١٩٠٩ (بموجب الحساب اليولياني ويقابله ٢٤ نيسان ١٩٠٨ بموجب الحساب الغريغوريّ الغربيّ) ما يلي: "يوم الاثنين خبرت جرائد لندن بأنّ السلطان عبد الحميد سافر إلى بلاد ألمانيا والسبب مجهول."[١٥٠] وفي النصّ الوارد يوم ١٥ نيسان (يقابله ٢٨ نيسان على الحساب الغريغوريّ) تنصّ المفكرة:

> "يوم الأربعاء أعلنت جرايد لندره بأن قد جلّسوا ملكًا في تركيا محمد رشاد كان خان أفندي وليّ عهد مشروع عوضًا عن السلطان عبد الحميد ورأينا صورته في الجريدة يقول السلطان الجديد في التركية (كذا)"[١٥١].

٤-٦-٣-٦ *رحلة البطريرك عبد الله إلى الهند*[١٥٢] *والعودة منها*

ترك البطريرك عبد الله ومرافقيه إنكلترا في ٨ آب ١٩٠٩ متّجهين إلى الهند حيث وصلوا ميناء بومباي في ٢ أيلول ١٩٠٩. وهناك وصفٌ دقيقٌ للأحداث الرئيسيّة خلال تلك الرحلة التي امتدّت سنتين وذلك في الوثائق بقلم الربّان يوحنا عباچي التي سبقتِ الإشارة إليها وقد تمّ إدراج ملخّص لنتائجها في الفصل الثالث. ويمكن الرجوع

أيضًا إلى ملخّص مفيد لها في كتاب يعقوب توما (البطريرك يعقوب الثالث بعدئذ[١٥٣]).

غادر البطريرك عبد الله ومرافقوه الهند في ٨ تشرين أوّل ١٩١١ متّجهين إلى مصر حيث وصلوها في ١٨ تشرين الأوّل ١٩١١. وطال مكوثُ البطريرك في مصر إلى ٣١ أيّار ١٩١٢[١٥٤]. ولا توضح مندرجات سجلّ الرحلة المُشار إليها آنفًا ما يبرّر قضاءَ ما يزيد على سبعة أشهرٍ ونصف في مصر، إضافةً إلى ما سبق ذلك من زمن طويلٍ في بقائه بعيدًا من دير الزعفران وماردين. ويبدو أنّ أحد المواضيع الذي ربّما أخذ وقتًا مطوّلًا في مصر كان محاولةَ أخذِ موافقةِ لورد كچنر لاستحصال قطعة أرض لإنشاء كنيسةٍ في مصر وهو أمرٌ لم ينتهِ بقرار، فضلًا عن كونه لا يبرّر مثل هذا التباطؤ[١٥٥]، خاصّة في الوقت الذي كانتْ تردُ فيه رسائل متعدّدة من المطارنة تشكو من غياب البطريرك المستمرّ عن الكرسيّ الرسوليّ. وأخيرًا رحل البطريرك عبد الله ومرافقوه من مصر ووصلوا يافا في ٢ حزيران ١٩١٢[١٥٦]. وتشير مفكّرة عباچي حول فترة الأشهر اللاحقة إلى تنقّل البطريرك خلالها بين القدس وحمص والمدن المجاورة بينما كانت قضايا كبيرة تنتظر اهتمامه. ويذكر أحد النصوص الوارد في سجل يوميّات عباچي ما يلي:

> في هذه الأيّام كانت أبرشيّة حمص وباقي الأبرشيّات في غاية الاضطراب حتى وجدنا مقالًا في جريدة المقطّم المطبوعة بمصر وتاريخها ٧ ديسمبر قائلاً هناك بولاية ديار بكر مقدار عشرون ألف من طائفتنا السريان مع أسقفهم يودون الدخول في مذهب الروم الأرثوذكس[١٥٧].

ويشير السجلّ اليوميّ للأوّل من نيسان ١٩١٣ إلى عودة الوفد البطريركيّ إلى القدس لمعالجة عيون غبطته. وتنتهي المفكّرة بيوم ٢٣ أيّار ١٩١٣ بالنصّ التالي:

> في ٢٣ أيّار ١٩١٣ يوم خميس الصعود ذهبنا للصعود الراهب افرام اورفة لي وراهب يعقوب صلحلي وراهب أفرام موصلي وراهب حنا كندور مارديني وقدست الفقير يوم

الصعود، وكانت تلك الليلة برد ونحن جميعًا بخيمة صغيرة أزود ١٣ نفر فيها .. وتلك الليلة الروم عند الدوره منعونا والأقباط من الدخول للقبة وبعد الأخذ والرد سمحوا ودخلنا وأجرينا العوائد القديمة[١٥٨].

٤–٦–٤ في مواجهة امتعاض الرعيّة والكهنة

وصلتْ رسائل عديدة إلى البطريرك بعد عودته من أسفاره وذلك من الأبرشيّات ومن الرعايا الكنسيّة عمومًا ومن الوجهاء، يناشدون فيها البطريرك العودة إلى دير الزعفران لمعالجة الأمور المتدهورة في الطائفة في تلك الظروف الحرجة التي سبقت الحرب الأولى. ولكنّ البطريرك لم يلتفتْ إلى تلك المناشدات، بالرغم من تعدّد مصادرها وصراحتها وبالرغم من أنّ المطران مار قورلّوس جرجس وكيلَه في دير الزعفران كان يشكو من تفاقم الأوضاع حوله وعجزه عن مجابهتها لتقدّمه في السنّ. لقد شكتْ هذه الرسائل تكرارًا من تفاقم الأوضاع التي غدتْ تهدّدُ بزوال السريانيّة الأرثوذكسيّة المعروفة بتاريخها الكفاحيّ، إذ شهدتْ تلك فترةِ انتهاءَ قرنٍ تعرّضتِ الكنيسةُ على مداه إلى تحدٍّ لا سابق له من قبل المسيحيّة الغربيّة، وإلى تراكم في الضعف الداخليّ وشحّة الموارد الذاتيّة. لذا فقد أدّى غياب البطريرك عبد الله عن مجرى الأحداث، سواء عمدًا، كما بدأ البعض ممّن كانوا قريبين منه يشكّ، أو بسبب الإهمال المفرط، إلى دفع الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة إلى حافّة الهاوية. وهذه الرسائل، والتي لم يسبق نشرها، هي فريدة في تعبيرها المتزايد عن اليأس والاستياء. ولهذا السبب، فقد وجدنا من المناسب أن نقدّم صيغةً أكثر تفصيلًا حول محتواها في الملحق أ–٤ ونكتفي هنا بملخّص لمحتواها. هذا وقد كانت جميعُ الرسائل معنونةً إلى البطريرك عبد الله عدا الرسالة الأولى التي كانت معنونةً إلى المطران جرجس، النائب البطريركيّ في دير الزعفران.

١- رسالة إلى المطران جرجس، النائب البطريركيّ في دير الزعفران وماردين، من الخوري حنا شمعون من آزخ مؤرَّخة في ٣٠ كانون الأوّل ٣٢٨ بالتقليد الرومي (٣٠ كانون الأوّل عام ١٩١٢ بالتقليد اليوليانيّ و١٣ كانون الثاني عام ١٩١٣ بالتقليد الغريغوريّ)[١٥٩].

يعبّر الخوري حنّا شمعون في هذه الرسالة عن المحنة التي تشعر بها معظم الطائفة إذ يقول (لقد تمّ نقلُ جزء الكتاب بصيغته كما وردت):

> "نحن مكدرين الحال ولا نعرف ماذا أصاب طائفتنا السريانيّة ولا نعرف الغبطة كيف صار حالته وإنّنا صرنا نشاذ بين جميع الطوايف بحيث يعاتبونا من جهة تعطيل تحاريركم[١٦٠]....

ويمضي هذا الكاهن في التعبير عن المحنة التي تشعر بها رعيّته فيقول:

> إننا يبقى لنا أن نطلع على رؤوس الجبال والأماكن العالية ونصرخ بالبكاء والندب مع ارميا النواح ونقول من يعطي ماء لرأسي وينبوع ماء لعيناي وابكي ليلًا ونهارًا على قتلت ابنت شعبي[١٦١] أي على فجعة طائفتنا السريانيّة التي صارت مأكولًا للذباب ومرعى لجميع الطوائف[١٦٢]...

وفي ما يلي ثلاث رسائل من مجالس ملّيّة، عبّرتْ فيها عن تفاقم الأوضاع واليأس من إهمال البطريرك للطائفة والأعداد المتزايدة لأفراد الطائفة وكهنتها الذين انتقلوا إلى الكثلكة أو إلى البروتستانتيّة. وقد كانت اثنتان من هذه الرسائل مُرسَلتين من مجلس الطائفة في ديار بكر، إحداهما في ١ آب ١٩١١ والأخرى في ١٠ أيّار ١٩١٣ بينما كانت الثالثة من مجلس الطائفة من ماردين ومؤرّخة في ٦ آذار ١٩١٣. وفي ما يلي ملخّص لما جاء في هذه الرسائل:

٢- الرسالة المؤرخة في ١ آب ١٩١١ من مجلس الطائفة في ديار بكر إلى البطريرك عبد الله[١٦٣]:

بعد أن يشير الموقّعون إلى عدد من المشاكل يعبّرون عن آرائهم قائلين:

> نسمع من أكثر الأبرشيّات يقولون عنكم إنّ البطريرك عبد الله ذهب وما يسأل عن الملّة وما تهمّه أمورها ولا يسأل عن الشعب فيقتضي حضوركم هذا رجانا والتماسنا...

موقّعة ومختومة من ١٣ شخصًا يمثّلون مجلس الطائفة في ديار بكر.

٣– رسالة من مجلس الملّة والنائب البطريركيّ في ماردين، مؤرَّخة في ٦ آذار ١٩١٣[١٦٤]:

> بالدفعات (بالمرات) عرضنا لسيادتكم بانحطاط الطائفة وما بقا (كذا) نعرف مين أي وحدة ندبر وأي منهم نترك. خربوت قبل يومين تلغرافيًا عرضنا حالهم لمقامكم ومذيات أحوالهم أتعس بأضعاف ولا زال يوميًّا يورد تلغرافات من سائر الأبرشيّات وشكاياتهم بحقّ بعضهم وصلتْ للحكومة... عموم الأبرشيات قائمة على بعضها البعض والعاقبة وخيمة جدًا وغبطتكم تؤجلون المسألة من شهر لشهر...

وتنتهي الرسالة بهذا التحذير:

> إذا ترغبون اضمحلال الطائفة غبطتكم والي الامر، نحن نرفعها من رقبتنا والجواب يوم آت على غبطتكم ولا تحوجونا لكثرت (كذا) المخابرة مع نيافتكم بهذا الخصوص لأنّ عموم الملة قائمة على ساق وقدم ولا عاد يمكن التأخير أزود من هذا غاية الرجاء من سيادتكم لا يصير تأخير بذلك ومواعيد من يوم للآخر...

تواقيع المطران جرجس النائب البطريركيّ واثني عشر عضوًا من مجلس ملّة ماردين.

٤– رسالة من مجلس ملّة ديار بكر إلى البطريرك عبد الله مُؤرَّخة في ١٠ أيار ١٩١٣[١٦٥].

يبدوا أنّ هذه الرسالة هي مُتابَعة لرسالة أُرسِلَت في ٣٠ آذار ١٩١٣، يُعلمون فيها البطريرك بالوضع المتخبّط في الملّة، الْمُعزَى إلى غيابه والذي لا مبرِّر له.

> إنّنا الآن قد اجتمعنا نحن أعضاء مجلس الملّي بالاتّفاق لنحرّر هذا التحرير ونُعلم غبطتكم من أمور الملّة المعطّلة والتي عمّال تخسر حقوقها مادية ومعنوية وتخسر خسارات عظيمة. هذه الخسارات كلّها حدثت من عدم التدبير ومن عدم إصغائكم لصوت الملّة عندما نطلبكم إلى الكرسي وابتعادكم عن الكرسي قد خسّرت طائفتنا حقوقها وفرص تقدّمها ونجاحها وإن كانت أفكاركم هكذا تتركوا الشغل مثلما قد تُرك هذه مدة طويلة، فيا لسوء الحظ وطالع هذه الملّة المسكينة ومن يعطي الجواب في يوم الدينونة أمام الله العظيم عن هذا الإهمال وعدم السؤال على حقوق الملّة، والطوائف عمّال تفترسنا من كل جانب. من هو الراعي ومن هو الرأس ومن هو المسؤول أمام الله وقدام ضمير الحي ...

وتذهب الرسالة بعد ذلك إلى بيان الفرص الضائعة في استغلال ممتلكات الطائفة في سبيل تحسين أوضاعها على مختلف الأصعدة، وفشل الإدارة العامّة في نقل مضمون القوانين الحديثة التي تخصّ حياة الطائفة، وعن الإهمال في الحصول على الموافقات الرسميّة على رسامة المطارين ومتابعة تنفيذ مختلف القوانين ممّا أدى إلى الخسائر في الحقوق وفي المعنويّات، نسبةً للطوائف الأخرى. وتشير الرسالة بعدئذ إلى الإهمال في متابعة صدور نظام الملّة (نظامناه) الخاصّ بالطائفة وتشير إلى ما أقدم إليه البطريرك السابق من أعمال، والكلام عمّا يُقال بأنّه سيحضر إلى مديات ويجول بين الطائفة ومعه زمرة كهنة الكاثوليك:

> والآن نلتمس أن تستعجلوا على الحضور للكرسي. جميعنا بقلب واحد نطلب لخاطر دم الآباء القديسين الذين سفكوا دماءهم عوض هذه الطائفة أن تستعجلوا الحضور ..... من هذا عدم التدبير صرنا مسخرة لغير الطوائف وهزؤًا لجيراننا منتظرين بالساعات تلغراف حركتكم، وإلاّ بعده العاقبة وخيمة وهذا آخر تحريرنا لغبطتكم.

موقّعة من سريانيّ قديم ملّت مجلس ديار بكر، ١٠ أيّار ١٩١٣

٥- رسالة من شخصٍ يوقّع باسم "الحزين على أحوال ملّته الياس شمعون"، مؤرَّخة في ١ آب ١٩١٣[١٦٦].

أنا بحزنٍ شديدٍ على أحوال طائفتنا السريانيّة الحاضرة وعلى الجرح غير القابل للشفاء الذي جُرحت بها هذه الطائفة المسكينة...

إنّ ما وصلت الطائفة الآن في أيامكم من الانحطاط وعدم السؤال ما حصلت (لم تحصل) في زمان ما قبلًا من الأزمان ولا آبائنا وأجدادنا خبرونا عن مثل هذا الانحطاط والتأخير والترك وعدم السؤال عن الطائفة... وهذه الأمور ستكون لك كسوداء في تاريخ بطريركيتكم لا تحميها الأجيال والعصور المقبلة. يكفي أن نذكر لغبطتكم من حضوركم من الهند أربع مطارين ذهبوا للطوائف الأخرى...

ثم يذهب كاتب الرسالة للتعبير عن الخوف بأنّ للكاثوليك والبروتستانت خططًا بشأن مستقبل الكنيسة ويمضي قائلًا:

إن أنتم ما سألتم على قطيعكم وأغنامكم فمن يسأل؟ هل يسألون روما الباباويون أم البروط (البروتستانت) الذين يريدون أن يخطفوا ملّتنا نحوهم ...... فإن كنتم أنتم أب حقيقي وراعي صالح والملّة عمومًا هي رعيتكم وأولادكم واجب عليكم بغيرة أن تحضروا للكرسي وتسألون على أغنامكم وإلاّ إلى مدّة قريبة تتبدّد الملّة وحينئذ أنتم تعرفون من سيعطي الجواب أمام منبر الله.

وينهي رسالته المملوءة مرارةً وصراحةً بقوله:

أنا لستُ بمقام تهديد ولا بمقام عدم طاعة أحرّر لغبطتكم هذه الأحرف، كلا! بل من حريق قلبي والتهاب صدري، أكتب مثلما يكتب الابن إلى أبوه وسيده.

توقيع: الحزين على أحوال ملّته ... الياس شمعون

٦- رسالتان من أنطون عبد النور من الموصل

كان أنطون عبد النور إحدى الشخصيات المثقّفة من أفراد الطائفة في الموصل، وعلى علاقة وثيقة بأمور الطائفة خاصّة في الهند وعلى معرفة شخصيّة بالبطريركين عبد المسيح وعبد الله، فكتب رسالتين في أواخر عام ١٩١٣ ليلفت نظر البطريرك إلى الوضع المتردّي للطائفة في كلّ مكان. وبفضلِ علاقته الوطيدة مع بعض الكهنة في

الهند، كان أنطون عبد النور على اطّلاع بما كان يُدبَّر في روما وفي دير الشرفة ببيروت ضد السريانيّة الأرثوذكسيّة في ذلك البلد.

أوّلًا: الرسالة المؤرَّخة في ٢١ تشرين الثاني ١٩١٣ [١٦٧]

يخاطب أنطون عبد النور في هذه الرسالة المطوّلة الوضعَ المتفاقمَ نتيجةَ غيابِ البطريرك عبد الله عن مقرّ الكرسي البطريركيّ في دير الزعفران واحتمالات انحلال الطائفة نتيجةً لذلك. ويلفت الانتباه بشكلٍ خاصّ إلى الوضع الحرج في الهند ومحاولات البطريرك أفرام رحماني، بطريرك السريان الكاثوليك، تحويل الطائفة في الهند إلى الكثلكة. وفيما يتعلّق بأمور الملّة عامّةً يكتب عبد النور قائلًا:

> من خصوص أحوال الملّة كما يعرفون أمورها مدشرة لكل مكان، وحسب إشعاراته الواردة يقولوا إنّ قداستكم عمّال تتغافلوا عن ذلك وقد تركتم الأمور على هذا الحال وبقيتم بالقدس ويقولوا على هذا الموجب عن قريب يحصل اضمحلال الملّة ويقولوا إنّ الذي أمّنكم على هذا القطيع ما يقبل ذلك من قداستكم هذا الإهمال وأما نحن... وحسب فكرنا ومحبتنا الخالصة نقول برجوعكم إلى كرسيكم من الواجب والضروري.

ويبدو أنّ أنطون عبد النور، وهو ربّما يشير إلى رسائل سابقة قد أصبح بدرجة من الحرج بسبب استمرار غياب البطريرك عن دير الزعفران. وبالنسبة إلى محاولات رحماني تحويل أعضاء الكنيسة إلى الكثلكة فإنّ أنطون عبد النور يحذّر ويقول: ...."هل ترضون في زمانكم يحصل هذا الانقلاب ويكمل قول الكاثوليك في تواريخهم"[١٦٨] ويستطرد قائلًا:

> وبالخصيص (بخصوص) مادة (موضوع) المليبار دائمًا نتصل بهم بالسريانيّ والإنكليزي بدون انقطاع لسائر الجهات ونؤمل من قداستكم ملاحظة ذلك ولا تعطوا ميدان لإثبات قول الأضداد وإغراق الملّة حيث الامر قد تجاوز والملّة مدشرة فهذا محال نتجاسر ونقول لا يجوز ومعاملات عمسيح المطرود ورفقاه المطارين ... عمّال يهدمون أسوار الملّة عدوانًا مع قداستكم وحضرتكم ساكتين .... فلأي سبب

هذا الإهمال والذئاب محتاطة بالملّة من كلّ مكان كما معلومكم ..... وحسبما بلغنا من صديقكم وصديقنا القسّ يوسف خياط الموصلي أنّ رومية قد أرسلت مطران الياس هلولي والمطران إبراهيم إلى مليبار [١٦٩] حتى يقنعوا الملّة ويعملون الملّة كاثوليك وقد أعطوهم مصاريف أيضًا وعيّنوا لهم مكان عند الإقامة هناك وهذا الرجل موثوق الكلمة. وهل ترغبون بزمانكم يحصل هذا الانقلاب ويكمّل قول الكاثوليك في تواريخهم لأجلكم. وأمّا نحن من حين سمعنا هذه الأخبار حرّرنا اللازم لسيادة المطران صليبا أفندي والقسّ متي قوناط [١٧٠]... وأفهمناهم معلوماتنا وبيّنّا لهم مطالعاتنا إذا كان يوجد كذا أحوال. وقبلًا عندما فهمنا عن كثلكت المطرود عبد المسيح ورفقاه كان تحرّر مكتوب من الموصل من إمضا أخونا ميخائيل عبد النور إلى بروبغندة برومية وموضحًا أحوال المذكورين بوجه الحقيقة وصفاتهم. وبيّن لها أفكار رحماني ومَقصوده من هذه العملية أولها وآخرها تمويهات كاذبة مقصودة بهذه الواسطة يقنعكم ويأخذ فلوسكم والحال أنّ المرفوضين عمسيح ورفقاه لا يوجد أحدًا من الملة يتبعوهم والدليل معلوم لو كان يوجد كان أقاربهم تبعوهم.....

إنّ رسالة أنطون عبد النور تشير إلى المداخلات التي مارسها السريان الكاثوليك لتخريب ما بقي من الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة، خاصّةً بهدف تسجيل نقاط إيجابيّة مع روما. وتوضح الرسالة بأن البروبغندا (مجمع انتشار الإيمان) في روما كانت لها الكفّ العليا بالنسبة إلى الكنيسة السريانيّة الكاثوليكيّة في محاولة وضع الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة في الهند تحت سيطرتها. وكان ذلك من مؤشّرات عدم ثقة روما بقيادة الكنيسة السريانيّة الكاثوليكيّة. وفعلاً فبعد عقدين من رسالة أنطون عبد النور تحقّق ما جاء في تلك الرسالة إذ أصبحتْ روما وليست الكنيسة السريانيّة الكاثوليكيّة مسؤولةً عن السريان الكاثوليك في الهند.

ومن جهة أخرى فإنّ ملاحظةَ وردتْ عند نهايةِ هذه الرسالة أشارت إلى أخبارٍ وردتْ للتوّ من ماردين تشير إلى تحوّل بعض الرهبان في ماردين إلى البروتستانتيّة وآخرين إلى الكثلكة وفيها يعاتب أنطون عبد النور مرّةً أخرى البطريرك ويقول:

"فلازم إبداء الهمّة لأنّ هذه الملّة أودعها الله بيدكم لازم تحافظوها من الذياب..."

ثانيًا: الرسالة المؤرّخة في ١٢ كانون الأول ١٩١٣ [١٧١]

بعد المقدّمات الاعتيادية تراجع الرسالة موقف الطائفة في ماردين وفي مواقع أخرى بما يتعلّق بالأحداث الجارية آنذاك. ويذكّر الكاتبُ البطريركَ بأنّه لم يستوفِ تعهّداته السابقة بالرجوع إلى دير الزعفران. وبالكثير من الشعور بالإحباط وعدم الارتياح يقول:

> حسب محبّتنا القديمة والحقوق المرعية نتجاسر ونوضح ما هو واجب علينا ونقول لايجوز شرعًا وإدارة أن تتركوا الملّة بدون صاحب وتبقون بالقدس كأنّه لا لكم ولا عليكم والباري الذي أودع هذا القطيع لعهدتكم ما نظنّ يقبل من قداستكم ذلك، ومواعيدكم بهذا الخصوص كما تعرفوها ومن يوم جلوسكم على الكرسي الانطاكي تركتموهم حتى إلى اليوم.

ثم يمضي أنطون عبد النور بإعطاء آخر الأنباء عن الكنيسة في الهند. كما يشير إلى التطوّرات في البشيريّة (الواقعة إلى الغرب من سعرت) فيقول:

> من خصوص أبرشية سعرت التي تعتبروها أبرشية دير مار قرياقوس حسب معلومات الموثوقة التي أخذناها الآن أنّ مطران أداي مطران سعرت الكلداني الموجود هناك قد راح إلى قضاء البشيرية وفسدهم أن يصيرون كاثوليك وقنعهم وكتب مضبطة من لسانهم إلى رومة وبها يطلبون يفتحون لهم مكاتب لكل قرية ومعلّمين من رومية لأنهم مقدار أربعة آلاف نسمة ولا يكون يلتحقون في بطرك رحماني ...
>
> ولما بلغ رحماني ذلك تكدّر بحيث ودوّا ما يريدون يلتحقون به وحالًا أعطا أمر لماردين إلى نائبه المطران جبرائيل تبّوني أن سريعًا يتوجّه إلى عندهم ... ويقنعهم بأن يبقوا تحت إدارة رحماني ولا يكونوا تحت إدارة اللاتين...

ثمّ يمضي أنطون عبد النور في تقديم تحذير آخَر للبطريرك وكان هذا في الواقع آخِر تحذير [١٧٢] يقدّمه إلى صديقه القديم البطريرك، وبلغة صريحة يقول:

تعرفون حال ملتنا بأي درجة قد فتكوا بها الأعداء من كل جانب وليس من سائل. فهل يجوز أنّ الأغنام المذكورة تُترك بين الذياب ويفترسونها ورئيس رعاتها غافل عن ذلك، والبعض يحرّروا ويقولوا إنّ غبطته مقصوده يثبت ما قاله طرازي[١٧٣] ما خبره عليه ونحن فوق العادة مستغربين ومن لقا (سبب) ذلك أنه يعلم وقعنا مرضًا ونحن الآن تحت معالجة حكيم رومي. حققوا عن ذلك من شدة كدرنا ألزمنا حررنا لقداستكم هذه العريضة حتى تبذلوا جَدكم وجهدكم بإصلاح أمور الملّة إذا كان تريدوا وتحضروا إلى كرسيكم وتخلصون هذه الخراف من هؤلاء الذياب ولا تعطون ميدان لأرباب الأغراض أن يصدق كلامهم."

لذا فالبرغم من هذه الرسائل والمناشدات وغيرها التي نقلت إلى البطريرك عبد الله الوضعَ المتفاقم للطائفة جرّاء إهماله أحوال الطائفة، وبالرغم من الالتماسات المتكرّرة بالرجوع إلى مقرّ عمله وممارسة واجباته كرئيس للطائفة إلاّ أنّه أهملها جميعها، وبقي في القدس، مدّعيًا أنّ ذلك كان لأسبابٍ صحّيّة. وفيها توفّي في ٢٦ تشرين الثاني ١٩١٥[١٧٤] خلال أحداث سيفو، حيث دُفن في دير مار مرقس. وبذلك بقي بعيدًا من الكرسي البطريركيّ مدّةَ سبعِ سنوات ونصف متواصلة من أصل فترة بطريركيّته البالغة تسع سنوات. وجاءت وفاتُه المتزامنة مع أحداث سيفو لتعبّر عن أدنى دركٍ وصلت إليهِ الكنيسةُ السريانيّة الأرثوذكسيّة منذ قرون.

٤–٧ النظر إلى ما هو أبعد من القيادة الكنسيّة

إنّ الشلل الذي أصابَ الكنيسة وبشكلٍ خاصّ خلال فترة البطريرك عبد الله أدّى إلى زيادة الدعوة والمطالبة بالإصلاح من قبل كلّ من مجالس الملّة ومن الأفراد. وقد تمخّضت بعض تلك الدعوات والمطالبات عن نتائج وبوادر إيجابيّة على بعض الأصعدة كما هو مبيَّن أدناه.

٤-٧-١ النظامنامه – دستور الملّة

كان مشروع الإصلاح العثمانيّ المعروف بـ (هات همايون سنة ١٨٥٦) قد استوجب على كلّ ملّة أن تضعَ دستور ملّة (نظامناه) خاصّ بها ليعكس التطوّرات الاجتماعيّة والقانونيّة التي برزتْ على صعيد الدولة العثمانيّة بشكلٍ عامّ حينها. وقد تعذّر صدور هذا الإصلاح في الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة لعدّة عقودٍ نسبةً لما تمّ إنجازه في الطوائف الأخرى. وتمّ أخيرًا إنجازُ صيغةِ هذا الدستور من قبل مجلس الملّة في عام ١٩١٤ تحت عنوان "بطريقخانه نظامنامه عمومي -١٣٣٠"[١٧٥]. وقد كان ذلك المجلس قد تشكّل للغرض المذكور من ستّة من رجال الإكليروس وستّة من وجهاء الملّة[١٧٦]. وكانت لجنةُ الصياغة قد أكملتْ عملَها في ١٨ آذار ١٩١٤ وأرسلتْهُ إلى البطريرك للمصادقة. وقد تمّتْ هذه المصادقة[١٧٧] وأُرسِلَتْ مسودّةُ القانون إلى الباب العالي للمصادقة النهائيّة والإصدار. وبسبب انشغال البابِ العالي آنذاك بأحداثِ الحرب القادمة، لم يتّضح إذا تمّت هذه المصادقة بالفعل. وعلى أيّ حال، أصبحت هذه نقطةً غير مهمّه بالنظر إلى الأحداث التي حصلتْ بعدئذ والتي جعلت تطبيقَ بنودِ هذه الوثيقة أمرًا مستعصيًا. وبالرغم من ذلك، فبعد انتخاب الياس الثالث بطريركًا، صادق الأخيرُ على مذكّرةٍ أُرفِقت بالنظامناه تعهّدتْ بتطبيق بنوده[١٧٨]. وقد شملتْ وثيقةُ النظامنامه ٦٤ مادّةً أكّدتْ بشكلٍ عامّ على الصيغة الديموقراطيّة في تمثيل الملّة وفي اتّخاذ القرارات على مستوى الأبرشيّات بالإضافة إلى تنظيم التعيينات الكهنوتيّة من أساقفة وكهنة كنائس وتحديد واجباتهم .

ويُظهر مقالٌ صدَرَ في شهر تمّوز ١٩١٤ في مجلّة الحكمة[١٧٩] وجودَ وعيٍ واضحٍ بأنّ مجرّدَ سنّ القوانين بحدّ ذاته لا يؤمّنُ بلوغَ الإصلاح وأنّ روحَ التغيير يجب أن تكون حاضرةً أوّلاً. ولإيضاح ذلك، يُظهر المقال ما ادّعى أنّه فرقٌ شاسعٌ بين الثورتين الفرنسيّة واليابانيّة من جهة والعثمانيّة والفارسيّة من جهة أخرى، حيث كان الفرنسيّون

واليابانيّون مؤهّلين للإفادة من الفرص التي اتّخذَتْها ثوراتهم، بينما لم يتمّ ذلك في حالة العثمانيّين والفرس.

٤-٧-٢ الصحافة

برز دورُ الصحافةِ في المجتمع كإحدى نتائجِ ثورةِ ١٩٠٨ في الإمبراطوريّة العثمانيّة. فحينما لم يكن لدى السريان خبرةٌ سابقة في هذا المجال فقد ظهرتْ ما لا يقلّ عن ستّ نشراتٍ صحفيّة بين عامَيْ ١٩٠٩ و١٩١٤: ثلاثة منها في خربوت واثنتان في ديار بكر وواحدة في ماردين. واعتمدتْ معظمُ هذه الصحف العثمانيّة التركيّة لُغَةً[١٨٠].

وقد صدرتْ أولى هذه الدوريّات عام ١٩٠٠ تحت اسم "كوكب مدنحو" (كوكب الشرق) من ديار بكر. وكان قد أصدرَها نعّوم فائق كمجلّة أدبيّة، ولكنّها اتّصفتْ بطابعٍ وطنيّ استهدفتْ رفعَ مستوى الوعي وإدراك الحاجةِ إلى تبديد الخمول والارتفاع فوق الوضع المتواضع القائم آنذاك. وقد صدرتْ هذه الدوريّة بالعثمانيّة التركيّة مكتوبةً بالحرف السريانيّ (كرشونيّ تركيّ). هذا وكان نعّوم فائق قد هاجر إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة عام ١٩١٢ حيث استمرّ في إصدار هذه الدوريّة من هناك. وكانت هذه الدوريّة على الأرجح أكثر الدوريّات ذات الطابع السريانيّ شهرةً في الفترة العثمانيّة المتأخّرة[١٨١].

وكانت هناك دوريّة ثانية ظهرتْ تحت اسم "مرشد الآشوريّين" تولّى نشرَها آشور يوسف من خربوت في الفترة ١٩٠٩–١٩١٤، واستُخدِمتْ فيها اللّغة العثمانيّة التركية بحرف سريانيّ[١٨٢]. وصدرتْ دوريّةٌ ثالثة مُرتبطة بديار بكر، هي "انتباه"، كان قد نشرها سيدبور بويجي من الولايات المتّحدة في الفترة من ١٩٠٩–١٩١٥ ومن ثمّ أُعيدَ ظهورُها اعتبارًا من ١٩١٦ تحت اسم "بيث نهرين"[١٨٣]. وثمّة دوريّة رابعة "سنفور" كانت قد صدرت عام ١٩١٨ تحت شعار "خادم لتنوير المفكّرين"[١٨٤].

كما صدرتْ من دير الزعفران ابتداءً من آب ١٩١٣ مجلّة الحكمة مرّتين في الشهر كـ: "مجلّة دينيّة، أدبية، تاريخيّة، إخباريّة تَصدُر في دير الكرسيّ الرسوليّ الأنطاكيّ المشهور بدير الزعفران". وكانت تُطبع بالمطبعة التي سبق للبطريرك بطرس أن حصل عليها خلال زيارته لإنكلترا في ١٨٧٤ /١٨٧٥. وورَدَ في افتتاحيّة العدد الأوّل لمحرّرِها ميخائيل حكمت چقي أنّ هذه المجلّة كانت أوّل مجلّة تصدر في ماردين[١٨٥]. لكن نظرًا لحلول الحرب العالميّة الأولى وما نجم عن تلك الحرب من مصائب ومصاعب، فقد توقّف صدورُ هذه المجلّة بعد السنة الأولى لتظهر في سنتها الثانية بعد ثلاثة عشر عامًا في القدس. وذلك ابتداءً من تشرين الأوّل عام ١٩٢٧.

وكان المقالُ الأوّل للعدد الأوّل لمجلّة الحكمة (بعد افتتاحية الناشر) بقلم الراهب أفرام برصوم (فيما بعد البطريرك أفرام الأوّل برصوم) تحت عنوان "صوت الحكمة الإلهيّة" وفيه يدعو برصوم القارئ إلى أن لا يعتمدَ على الاعتزاز بالأجداد بل يناشد القرّاء بقوله[١٨٦]:

> وأنتم يا أبناء الشرق المحبوب! دعوا هذا التفاخر وانبذوه نبذ النواة وانهضوا للعمل فقد اعتدتم وبئس العادة الاكتفاءَ بالتكلّم بفارغ الأقوال وأنتم مكتّفو الأيدي إزاء هذه الحالة المؤلمة. فلا يكون هذا بل اعملوا بكلّ غيرةٍ ونشاط. هوذا أجدادُنا من القبور يُنهِضون هممَنا ويعوذوننا من التأخير الذي نحن فيه، فلننتبه.

وكانت كافّةُ الأعداد الأربعة والعشرين للسنة الأولى تؤكّد على ضرورةِ نزع لباس التراخي وتبنّي أسلوبِ العمل الجدّيّ شأنَ الشعوب المتقدّمة. كما أنّ المجلّة أيضًا شملتِ العديدَ من المقالات عن التراث التاريخيّ والعديد من الشؤون الاجتماعيّة المهمّة.

٤–٧–٣ موضوعات الدوريّات الصحفيّة في الأناضول

كان الموضوع المشترك في هذه الدوريّات هو التأكيد على ما أسمَتْه هذه الدوريّات بِـ"الاتّحاد والتقدّم"، أو "الترقّي"، إذ كان هذا هو شعار الساعة لدى الطبقة المثقّفة في المجتمع العثمانيّ عمومًا، حيث كان لا بدّ من الدعوة إلى التقدّم والترقّي خاصّةً في مجتمعٍ عانى قرونًا من التخلّف. وكان الهدف منه هو حشد الجهود العامّة لمعالجة هذا الداء. وهذا ما ذهبتْ إليه أيضًا الطبقة المثقّفةُ من السريان في بلاد الأناضول بقيادة آشور يوسف ونعّوم فائق وسيدبور بويجي في مخاطبتها للمجتمع السريانيّ أفرادًا وكهنة. أمّا الدعوةُ إلى "الاتّحاد" فليست واضحة الهدف في ظلّ الظروف السائدة آنذاك، إذ لم تكن هناك انقسامات معروفة بين أفراد المجتمع السريانيّ الأرثوذكسيّ عدا ربّما الانقسامات التقليديّة التي كثيرًا ما تتولّد نتيجةَ اختلاف العادات المحلّيّة والمتغيّرات الجغرافيّة، خاصّة أنّ المجتمع السريانيّ الأرثوذكسيّ، على خلاف المجتمع في كنيسة المشرق، مثلًا، لم يكن قبليًّا، وعليه فإنّ الاختلافات الاجتماعيّة فيه لم تتعدَّ ما هو طبيعيٌّ في سائر المجتمعات. لذا فمن المنطقيّ أن يتساءل الفرد عمّا إذا كانت الدعوةُ إلى الاتّحاد هي ضمن الشعار الذي كان قائمًا في الدول العثمانيّة آنذاك وهو "الاتّحاد والترقّي"، إشارةً إلى اسم الحزب الذي قاد الحركة السياسيّة والانقلاب ضدّ السلطان عبد الحميد عام ١٩٠٨.

من جهة أخرى، فإنّ الدراسةَ التي قام بها الباحثُ تريگونا–هراني والتي تناولتْ الصحافة السريانيّة في ذلك الظرف الزمنيّ بكثيرٍ من التفصيل، أسفرتْ عن الاستنتاج أنّ الدعوة إلى الاتّحاد من قبل آشور يوسف ونعّوم فائق وسيدبور بويجي كانت بدافع توحيد الأفكار والجهود نحو استقلال الشعب السريانيّ من الوصاية الأرمنيّة بموجب نظام الملّة المتّبع آنذاك[١٨٧]. وقد جاء هذا التوجّه نتيجةَ الاختلافات حول ملكيّة بعض الكنائس التي كانت تُقام فيها شعائر الطرفين. ويبدو أنّ هذه النظرة كانت قد لَقِيتْ

رواجًا أكبر بعد أعمال العنف سنة ١٨٩٥ مع بروز بعض الانتقادات للكهنة الذين لم يؤازروا هذا التوجّه. فقد تعرّض المطران توما قصير للانتقاد لسماحه للأرمن باستعمال كنيسة الأربعين شهيدًا في ماردين على اعتبار أنّ "لا فرق" بين هذين المجتمعين. وتكلّم نعّوم فائق بخشونة ضدّ هذا الموقف مدّعيًا أنّ وضعَ السريان والأرمن في وحدة واحدة قد "دمّر ملّتنا وجنسيّتنا ولغتنا وسمح لهم (الأرمن) بالاستحواذ على كنائسنا وأديرتنا ومؤسّساتنا الدينيّة الأخرى، جاعلين منّا تابعين لهم، وغبن حقوقنا[١٨٨]".

لذا فقد توصّل آشور يوسف ونعّوم فائق وغيره من الوطنيّين إلى الاعتقاد بأنّ التهديد المتأتّي من الوضع تحت وصاية الأرمن، إضافةً إلى الوضع السيّئ جرّاء اعتداءات الأكراد، يدعو إلى مساندة الحركة الوطنيّة العثمانيّة باعتبارها أفضل حلٍّ متاح في غياب الرغبة والمقدرة على الاستقلال كطائفة صغيرة. وقد وجدوا أنّ ذلك لا يتنافى مع التمسّك بالهويّة السريانيّة أو الآشوريّة. ومن الجدير بالذكر أنّ نعوم فائق أصبح أحد أقطاب التوجّه الآشوريّ الوطنيّ بعد هجرته إلى الولايات المتّحدة في ١٩١٢، خاصّةً بعد ورود أنباءِ المجازر التي تعرّض إليها المسيحيّون خلال الحرب العالميّة الأولى[١٨٩].

٤-٧-٤ النظر إلى ما هو أبعد من الأناضول

وإذا ما نظرنا إلى المجتمعات السريانيّة خارج الأناضول وذلك في العقود القليلة التي سبقتِ الحربَ الأولى، نجد أنّ الموصل كانت في المقدّمة من حيث عدد السكّان والأهمّيّة الاجتماعيّة – السياسيّة (انظر الفصل الأوّل). ومن الأهمّيّة بمكان ملاحظةُ أنّه بينما كان السريان الأرثوذكس في الأناضول يحاولون آنذاك بناءَ وعيٍ اجتماعيٍّ يعتمد مبدأ الولاء إلى النظرة العثمانيّة الشموليّة، فإنّ أقرانهم في الموصل، شأنهم شأن المسيحيّين الآخرين في تلك المدينة، كانوا يعيشون في محيطٍ سياسيٍّ آخر، يستند إلى مبادئ القوميّة العربيّة بالرغم من احتوائها واعتمادها على العنصر الإسلاميّ. ولمّا

كانت العربيّة لغتهم، سواء أكان ذلك بالرجوع إلى التاريخ البعيد أو القريب، فإنّهم لم يشعروا بأنّهم غرباء في محيطٍ ينادي بالقوميّة العربيّة. وفي الواقع فقد تبنّى العديدُ من الناشطين منهم هذا التوجّه كجزءٍ من إحياء الحضارة العربيّة التي لعب المسيحيّون دورًا مهمًّا في تطويرها[١٩٠]. ولا شكّ فإنّهم تأثّروا أيضًا بما كان يجري في سوريا الكبرى ولحدٍّ ما في مصر حيث كان المسيحيّون في مقدّمة حركة النهضة آنذاك. كما أنّهم، كغيرهم من المسيحيّين في الموصل، اهتمّوا بإنشاء المطابع والاشتراك في الحركة الصحفيّة[١٩١]. وفي الواقع إنّ الجوّ الحضاريّ الذي برز في الموصل كان له الأثر الكبير في دفع حركة التطوّر في الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة إلى الأمام في العقود اللاّحقة.

٤–٧–٥ شخصيّة توجّهتْ نحوها الآمال

قَدِمَ أيّوب برصوم وهو شاب بعمر ١٨ سنة من الموصل ليلتحق بدير الزعفران كطالبٍ عام ١٩٠٥. وكان قد دَرَسَ قبل ذلك في مدرسة الدومنيكان في الموصل، كما دَرَسَ الأدب العربيّ في تلك الفترة أيضًا على يد أحد الأئمّة. وفي دير الزعفران، رُسم راهبًا عام ١٩٠٧ باسم أفرام، تيمّنًا بالقديس مار أفرام السريانيّ، وكاهنًا راهبًا عام ١٩٠٨. وقام بالتدريس في مدرسة دير الزعفران وأصبح مديرًا لمطبعتها عام ١٩١١، حيث طبع وجمع عددًا من الكتب الطقسيّة[١٩٢]. وخلال السنوات الثلاث اللاحقة، طاف في مختلف مدن وقرى طور عبدين، فضلًا عن الكنائس والأديرة في كلّ من العراق وسوريا وسيناء، متفقّدًا وباحثًا عن الوثائق السريانيّة وموثّقًا لنصوصها. ومن خلال زياراته التفصيليّة لمدن وقرى طور عبدين أجرى مقابلاتٍ حيثما أمكن مع الجيل القديم في المجتمعات التي زارها، دَوّن خلالها المعلومات التاريخيّة والقصص والأحاديث التي نطقوا بها. وبالنظر لما جرى لهذه المنطقة من خراب واندثار بعد تلك الفترة بقليل، فإنّ ما دوّنه أفرام برصوم كان ذا أهمّيّة لا تُجارى. وقد نُشر العديد من

الأحاديث التي دوّنها في المجلّة البطريركيّة خلال فترة الثمانينيّات من القرن العشرين[١٩٣]. وفي عام ١٩١٣، وهو في سنّ السادسة والعشرين، أقدم برصوم على رحلة واسعة إلى أوروبا الغربيّة، زار خلالها المكتبات والمتاحف في كلّ من فلورنسا، وروما، وباريس وبرلين ولندن وكامبرج للاطّلاع على ما لديها من وثائق سريانيّة[١٩٤]. ولذا فلا عجب أن يقود أفرام برصوم الذي كان مزوّدًا بكلّ معطيات التقدّم والإحياء الحضاريّ، الكنيسةَ في السنوات اللاحقة نحو النهضة التي كان الشعب السريانيّ في انتظارها دهورًا عديدة (انظر الفصل السادس).

٤-٨ ملاحظات ختاميّة

إنّ أعمالَ العنف التي حدثتْ في جنوب شرق الأناضول في ١٨٩٥ وبشكلٍ خاصّ في مدينة ديار بكر والقرى المحيطة بها، كان وقعُها على السريان الأرثوذكس أشدّ ممّا كان على المسيحيّين الآخرين من غير الأرمن، أي الكلدان والسريان الكاثوليك والآشوريين. وقد استمرّت أعمالُ القتل الوحشيّة التي ارتُكبت عام ١٨٩٥ على شكل أعمال نهبٍ وسلبٍ واعتداءاتٍ بهدف التحوّل إلى الإسلام تحت تأثير السيف على مدى السنوات اللاحقة. وبالنظر للوضع الاقتصاديّ الضعيف لأكثر السكّان، فقد تعسّر على العديد من أفراد هذا المجتمع السريانيّ دفعُ المال لتأمين سبل عيشهم. وغدت المآسي التي واجهها هذا المجتمع على مرّ السنين اللاحقة موثّقة في التقارير القنصليّة الأجنبيّة. وقد وصف أحد تقارير القنصليّة البريطانيّة التي تمّت الإشارة إليها في هذا الفصل بشيءٍ من التفصيل، حالةَ البأس المستمرّة التي أوجدها الأكراد ضدّ المسيحيّين في تلك المنطقة. ويلقي ذلك التقرير الضوء على الأسلوب الذي اتّبعه المبشّرون اللاتين، في حلف ضمنيّ غير مقدّس مع الأكراد، وبتشجيعٍ مباشرٍ من السلك الدبلوماسيّ الفرنسيّ في استغلال ضعف أفراد المجتمع السريانيّ الأرثوذكسيّ

لدفعهم للانتماء للمسار اللاتينيّ. وقد تزامنتْ هذه الأحداثُ مع أحلك الظروف التي عانى منها المجتمع السريانيّ الأرثوذكسيّ، إذ شهدتْ هذه الأحداثُ وبسببها تراجعَ صحّة البطريرك وانتقال منافسه على الكرسيّ البطريركيّ إلى الكثلكة. كما وتزامنتْ مع تدنّي مستوى الكادر الكهنوتيّ وتردّي الوضع الاقتصاديّ لأفراد المجتمع الكنسيّ عمومًا.

وقد أدّت المحنة التي تولّدتْ من محاولة عزل البطريرك عبد المسيح إلى ضعف إضافيّ في كافّة أرجاء الكنيسة، خاصّةً في الفترة من ١٩٠٣–١٩٠٥. كما أنّ غياب شخصٍ بديلٍ مؤهَّلٍ نَشَرَ في الكنيسة الاضطرابَ واليأسَ ممّا دفع المزيد من أفراد الطائفة إلى تركها. وعندما جاء البديلُ كان في شخص عبد الله سطّوف ذي الماضي الحافل بالجدل والاضطراب الذي شمل انتقالَه إلى الكثلكة ومكوثه فيها مدّة تزيد على عشر سنوات. ولم تكن فترةُ عبد الله كبطريرك أقلّ إثارةً للجدل من مسلكه الكهنوتيّ السابق. فلم يمكثْ في دير الزعفران سوى سنةٍ وتسعةِ أشهرٍ من مجموع مدّة بطريركيّته البالغة نحو تسع سنوات، إذ مضى في ترحالٍ إلى إنكلترا والهند ومصر طال أمده إلى خمس سنوات. ولم يكن لهذه الفترة من الغياب عن مقرّ عمله ما يبرّره. وعندما عاد من سفره، استقرّ في القدس بعيدًا من مقرّ البطريركيّة في دير الزعفران إلى أن وافاه الأجل فيها في ٢٦ تشرين الثاني ١٩١٥، في أشدّ أيّام مآسي سيفو. وكان قد استلم أثناء فترة إصراره على البقاء في القدس رسائل عديدة التمستْ منه العودة إلى دير الزعفران لمواجهةِ الأوضاع المضطربة التي كانت طائفتُه تتعرّض إليها بشكلٍ متزايد. ولكنّه لم يستجب لتلك الطلبات متعذّرًا بأسبابٍ صحّيّة. وفي خلال تلك الفترة، استمرّتِ الكنيسةُ في التراجع واستمرّ العديدُ من أفرادها في هجرها إلى حيث ما قد يحصلون على درجةٍ أعلى من الأمان. ومن المفارقات أنّ الزخم نحو التحوّل الطائفيّ خمد عند حلول مآسي سيفو التي هجر خلالها المبشّرون الأجانب

أتباعهم في العقيدة وتركوهم ليواجهوا المصير نفسه الذي واجهه من كانوا إخوتهم على مرّ التاريخ.

وثمّة نقاط أخرى تستحقّ الإشارة إليها:

١- موقع الاحترام الذي قدّمه الباب العالي لبطريرك طائفة كنيسة شرقيّة صغيرة ، يسكن شعبها على أحد الأطراف شبه المنسيّة للإمبراطوريّة، كما حدث عند استقبال البطريرك عبد الله من قبل السلطان عبد الحميد وكذلك من قبل الملك إدوارد السابع في لندن.

٢- مذكّرات السفر التي خطّها الراهب الكاهن عباچي وأفادت بنظرة حقيقيّة عن الحياة وعن الأشخاص وعن أساليب السفر والتنقّل في دول لها أهمّيّتها التاريخيّة وهي: تركيا، إنكلترا، الهند، مصر وسوريا.

٣- الرسائل التي أُرسِلَتْ إلى البطريرك عبد الله في فترة بقائه في القدس والتي ألقتِ الضوء على العديد من المواضيع الحسّاسة. فقد أشارتِ الرسائلُ المؤرَّخةُ في ١٩١٣ من أنطون عبد النور من الموصل إلى ما لم يكن معروفًا آنذاك: وهو أنّه بينما كان السريان الكاثوليك يحاولون تحويل المجتمع السريانيّ في الهند إلى جانبهم، كان أعضاء مجمع انتشار الإيمان في روما يخطّطون لربطهم بها مباشرة. وفعلًا تحقّق ذلك عام ١٩٣٠ حين تكوّنتْ كنيسةٌ سريانيّةٌ كاثوليكيّة في كيرالا تحت اسم كنيسة مالانكرا الكاثوليكيّة[١٩٥] وارتبطتْ مباشرةً بروما، كما كان أنطون عبد النور قد توصّل إليه.

٤- نظرًا لإهمال عبد الله لكنيسته في أحرج الظروف في تاريخها الحديث، فقد بدأ العديد من المقرّبين إليه يشكّون في ولائه للكنيسة التي كان هو بطريركًا لها، مشيرين إلى ما سبق أن ألمح إليه دي طرازي في كتابه[١٩٦] بأنّ ذلك الإهمال جاء تنفيذًا لعهدِ

ولائه إلى الكنيسة السريانيّة الكاثوليكيّة. لذا فستبقى مسألةُ ولائه الحقيقيّ مصدرَ قلقٍ دائم.

وبالرغم من الشلل الذي أصاب الرئاسةَ الكنسيّة خلال الفترة موضوع البحث، فقد برزتْ معالمُ نهوضٍ بسيطة، عكستْ نهوضًا في الوعي بدأ يظهر هنا وهناك كما عبّرتْ عنه الصحافةُ التي بزغتْ بين أفراد الشعبِ السريانيّ الأرثوذكسيّ في الأناضول قبيل الحرب الأولى، حين لقيتْ هي الأخرى مصرعها مع ما حلّ بذلك الشعب من دمارٍ نتيجةَ مجازر سيفو.

هوامـــش الفـــصـــل الـــرابـــع

[١] انظر الفصل الاول.

[٢] اسحق ساكا، كنيستي السريانية، ص ٢١٣.

[3] John Joseph, *Muslim-Christian Relations*, p. 80.

[4] Ibid, p. 82.

[5] Krikorian *Armenians*, p. 116, n. 7; Sarkissian, *Armenian Question*, pp. 53-54

[6] Sarkissian, ibid., p.52.

[7] For a text of the treaty, see Shaw and Shaw, *History*, 2:188.

[8] John Joseph, p. 84 citing text in Krikorian, *Armenians*, p. 8.

[9] John Joseph, p. 86.

[10] Ibid, p. 81.

[11] John Joseph, p. 85 cites Shaw and Shaw, *History*, 2:184, that during the 1877-78 war Disraeli and Layard had envisioned "a possible British expedition into eastern Anatolia to drive the Russians back, perhaps encouraged by the 'mob' demand for a war with Russia to save India as well as the Middle East from [Russian] imperialism."

[12] For a text of the ultimatum, see A.J. Toynbee, *Survey of International Affairs, 1931* (London: 1932), pp. 355-56.

[13] Lynch, *Armenia*, 2: 410-11.

[14] Cited in *M.H.* 76 (1880): 68.

[15] See Shaw and Shaw, *History*, 2:157; Roderic H. Davison, "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century," *American Historical Review* 59 (1954): 864.

[16] John Joseph, p. 89.

[17] Donald Quataert, *The Ottoman Empire 1700-1922*, p. 117.

[18] British Consular Report FO 424/184/641, dated October 2, 1895.

[19] Enclosure 1: Substance of a letter, dated English Mission House, Urmia, Persia, January 6, 1896, to the address of the Reverend R.M. Blakiston, M.A., Honorary Secretary, the Archbishop of Canterbury's Mission to the Assyrian Christians (FO 424/186/34, dated January 6, 1896).

[20] Laurie, Missconray, Horald, cites that as early as 1844 a missionary letter from Mosul reported that "every dog of a Frank" could go to the Porte and secure a firman where their own mullahs were utterly disregarded when they complained of grinding oppression. See *M.H.* 44 (1844): 369.

[٢١] لدراسة الظروف التي سبقت ورافقت تشكيل الفرق الحميدية والدور الذي لعبته هذه الظروف كأدوات بيد الحكومة العثمانية لغرض السيطرة على الولايات الشرقية انظر كذلك: Duguid, "Politics of Unity," pp. 139-55. See also Hassan Arfa, *The Kurds*, pp. 24-25.

[22] See Janet Klein, *The Margins of the Empire*, Stanford University Press, 2011; Selim Derigil, *The Well- Protected Domains*, Tauris, 2011.

[23] As quoted in Jeremy Salt, "Britain, the Armenian Question, and the Cause of Ottoman Reform, 1894-96," p. 318.

[24] Queen's Speech, House of Lords, Thursday, August 15th 1895, published as 'The Address,' *The Times*, Friday, August 16, 1895.
[25] Sir E Monson to the Marquess of Salisbury, January 1st, 1896 (FO 424/186/ No. 1, dated January 1, 1896).
[26] Sanjian, p. 278.
[27] Ibid.

[٢٨] المرجع السابق. تمّت محاولة الاستيلاء على البنك من قبل أعضاء في حزب الطاشناق وكان البنك يستخدم عددًا من الأوروبيّين، بريطانيين وفرنسيين وغيرهم، ويعتقد بأن محاولة الاستيلاء هذه كانت ستجلب انتباه الأوروبيّين لمحن الأرمن.

[٢٩] كان أندرس، وهو مدير البعثة التبشيرية الأمريكيّة في ماردين، يُرسل تقارير إلى وزارة الخارجيّة البريطانية والى رئيس أساقفة كانتربري. وكانت إليزابيث فن، التي سبق واستضافت البطريرك بطرس عند بقائه في لندن في ١٨٧٤–١٨٧٥، تقوم بدور الوسيط في هذه المراسلات.

[٣٠] رسالة السيدة فن إلى ماركيز (منصب نبيل) سالزبوري في شباط ١٨٩٦. Mrs. Finn to the Marquess of Salisbury, February 17, 1896, 75, Brook Green, London (FO 424/186).

[٣١] مختصرة من قلعة الامراء.

[٣٢] يوحنا دولباني: بطاركة أنطاكيا، ص ٢٧٦–٢٧٧.

[33] Ibid.

[٣٤] ولكن يظهر من رسالة تهنئة الى البطريرك من سوريا: مؤرخة في ٢٩ آب ١٨٩٥، بأنّ اجتماع المجمع كان قد تمّ في ١٢حزيران ١٨٩٥ (337– 40M-24/46).

[35] Andrus, *Missionary Herald* of September 1895: 91, 9: American Periodicals; p. 366.

[٣٦] يوحنا دولباني: بطاركة انطاكيا، ص ٢٧٧.

[٣٧] أثناسيوس أفرام برصوم (المطران): بطاركة السريان في القرن العشرين، ص ١٦.

[38] Document 40M-24/44-0212, dated July 11, 1895.
[39] Gabriyel Akyuz, *Osmanli Devletinde Suryani Kilisesi*. Mardin, 2002, p.24.

[٤٠] أثناسيوس افرام برصوم (المطران) بطاركة السريان في القرن العشرين، ص ١٦–١٨.

[٤١] عبد المسيح قره باشي: الدم المسفوك، ترجمة جورج صليبا وكذلك إغناطيوس أفرام برصوم: تاريخ طور عبدين، ترجمة بولس بهنام إلى العربيّة ومتي موسى إلى الإنكليزيّة.

[٤٢] أفرام برصوم: تاريخ طور عبدين، ترجمة بولس بهنام، ص ٣٦٧.

[٤٣] إنّ المصادر الأساسيّة لهذه الأحداث قليلة نسبيًّا، ولكنّ المصادر الثانوية تتّفق على ما حدث – انظر دي كورتيس، ص ٩٩–١١٢.

[٤٤] قره باشي، ص ٨٦.

[٤٥] إغناطيوس أفرام برصوم: تاريخ طور عبدين، ترجمة بولس بهنام، ص ٣٦٦.

[٤٦] يورد أثناسيوس أفرام برصوم (في بطاركة السريان في القرن العشرين) ص ١٨ بأنّ حامل الرسالة كان قد قُتل بعد أن أبلغ رسالته، بينما يشير قره باشي بأنّه قُتل وهو في طريقه إلى الوالي وأنّ القتلة هم الذين أوصلوا الرسالة الى الوالي.

[٤٧] أثناسيوس أفرام برصوم، ص ١٧.

[٤٨] المرجع نفسه.

[٤٩] قره باشي: ص ٨٨.

[50] Sebastian Brock, Witold Witakowski, *The Hidden Pearl, VoIII; At the Turn of the Third Millennium; The Syrian Orthodox Witness*, Italia: Trans World Film, 2001, p 66.

[٥١] قره باشي ص ٨٥.

[٥٢] قره باشي ص ٨٩.

[٥٣] المرجع نفسه، ص ٩٠.

[٥٤] المرجع نفسه، ص ٩٠، ٩١.

[٥٥] المرجع نفسه، ص ٩٢.

[٥٦] المرجع نفسه.

[٥٧] المرجع نفسه.

[٥٨] إغناطيوس أفرام برصوم: تاريخ طور عبدين، ص ٣٦٦-٣٦٧.

[٥٩] يُعرف الإغريق والبيزنطيّون بالروم الأرثوذكس.

[٦٠] الأكراد البدو.

[61] Document 40M-24/41-0196.

[62] Document No. 40M-24/40-0171, 0172.

[٦٣] يتحوّل كاتب الرسالة من الكرشونيّ العربيّ إلى السريانيّة لجوءًا إلى السرّيّة في التعبير.

[64] Document No. 40M-24/40 – 0098.

[65] Document No. 40M 24/45 – 0518.

[66] Document No. 40M-24/45 – 0458.

[67] Document No. 40M-24/45 – 0391.

[68] Document No. 40M 24/45 – 0406.

[69] Andrus *Missionary Herald* Nov. 1895: 91, 10.

[70] Ibid.

[71] Andrus *Missionary Herald* November, 1896; 92, 11.

[72] Anrdus *Missionary Herald* of January 1902; 98, 1, p.43.
[73] Andrus *Missionary Herald* of November, 1896; 92, 11, p. 488f.
[74] British Quaker, academician and Orientalist.
[75] Andrus *Missionary Herald* of November, 1896; 92, 11, p. 488f.
[76] J. R. and B. H. Harris, *Letters from the Scenes of the Recent massacres in Armenian* (London: J. Nesbit and Co.1897*)*, p.117, cited by Taylor, *Narratives*, p. 98.
[77] Edward Said, *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1979.

[٧٨] إسحق ساكا: كنيستي السريانية، ص ٢١٣.

[79] Letters in Documents No.40M-24/48-141, and 127.

[٨٠] أثناسيوس أفرام برصوم، ص ٢١.

[٨١] المرجع نفسه.

[82] Document 40M-24/26- 0122.
[83] William Taylor*, Narratives, A*ppendix AXVIII.

[٨٤] سويريوس يعقوب توما، تاريخ الكنيسة الهندية.

[٨٥] أثناسيوس أفرام برصوم، ص ٢٧.

[٨٦] أكّدت محكمة الاستئناف في تريفاندرم في ١٩٢٣ عزل ديونيسيوس كوركيس. وكردّ فعل لذلك، سافر كوركيس إلى دير الزعفران للطلب من البطريرك الياس الثالث رفع التحريم عنه. وقد حاول البطريرك الياس الثالث الكثير لحلّ هذه المشكلة في السنوات الأخيرة من حياته، إلاّ أنّ محاولاته باءت بالفشل إذ إنّ هدف كوركيس الحقيقيّ كان إعلان الاستقلال عن أنطاكية. وعليه فإنّ هذه الأحداث أثبتتْ بأنّها كانت مقدّمة لانقسام آخر في الكنيسة السريانية الأرثوذكسية في الهند.

[٨٧] مجلة الحكمة، حزيران ١١، ٢٤، ١٩١٤، ص ٣١٤–٣١٥.

[٨٨] المرجع نفسه.

[٨٩] المرجع نفسه.

[٩٠] مجلة الحكمة، ٢٠ حزيران – ٣ تموز، ص ٣٣٦– ٣٣٧.

[91] F.O. 424 Further Correspondence/Asiatic Turkey, 1905 Inclosure No. 106 from Vice-Consul Avalon Shipley to Sir N. O'Conor, Diarbekir, December 4, 1905.
[92] F.O. 424 Further Correspondence/Asiatic Turkey, 1905 Inclosure No. 106 from Vice-Consul Avalon Shipley to Sir N. O'Conor, Diarbekir, December 4, 1905.
[93] Iskandar Bcheiry, *The Syriac Orthodox Patriarchal Register of Dues from 1870-An Unpublished Historical Document from the late Ottoman period*, Gorgias press 2009, p. 25.

[٩٤] أثناسيوس أفرام برصوم، ص ٣٣، فارس ملحم سطّوف: "حياة البطريرك عبد الله سطوف وأعماله"، المجلة البطريركيّة ٢٠٠٧، ص ٥٧–٦٤، Kiraz, "Abdullah II Sattuf" in Brock et al., *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, 2011, p. 4-5.

[٩٥] إنّ لقب غريغوريوس هو اللّقب التقليديّ لمن يُعيّن مطرانًا لدير مار مرقس في القدس.

[٩٦] أثناسيوس أفرام برصوم ص ٣٤، وفارس سطّوف، المجلة البطريركيّة ٢٠٠٧، ص ٥٧–٦٤ و Kiraz, "Abdullah II Sattuf in Brock et al.

[٩٧] أثناسيوس أفرام برصوم ص ٣٤، فيليب دي طرازي: السلاسل التاريخية في أساقفة الأبرشيّات السريانية، ١٩١٠، ص ٣٥٠–٣٥٢ هذا وسترد تفاصيل أكثر حول هذا الموضوع لاحقًا في هذا الفصل.

[٩٨] يوحنّا دولباني: بطاركة أنطاكيا، ص ٢٨٢–٢٨٣.

[٩٩] إسحق ساكا: كنيستي السريانية، ص ٢١٣.

[١٠٠] أثناسيوس أفرام برصوم، ص ٣٣–٤٠ وفارس ملحم سطوف و "Abdullah II Sattuf" in Brock et al

[101] Document K10-B20-0753, dated February 2, 1882.
[102] Document K10-B20-0813, dated February 3, 1882.

[١٠٣] بالنظر لمحدوديات الوثائق، فلم تتوفّر المعلومات عن تسلسل رحلاته من رجوعه من الهند إلى سفرته الثانية إلى لندن في ١٨٨٧.

[104] K10-B45-0015.

[١٠٥] خاندان هو لقب وظيفي عثماني.

[١٠٦] رسالة البطريرك بطرس الى عبد الله في شباط ١٨٨٧، كما في الوثيقة K10-B45-0022.

[107] Document K10-B45-0027.
[108] Document K07-B24-Part1-0106.
[109] Document K10-B02-0542.

[١١٠] تقديرًا لبعض الخصوصيّات وجدتُ من غير المناسب إيراد ما هو مدرج في تلك الوثيقة.

[١١١] كان فيليب دي طرازي من الشخصيّات السريانيّة الكاثوليكيّة المرموقة وكان أيضًا كاتبًا. ويعتبر كتابه: السلاسل التاريخية في أساقفة الأبرشيّات السريانيّة، بيروت، ١٩١٠ من أهمّ المصادر في مجرى الأحداث آنذاك وخاصّة من وجهة النظر السريانية الكاثوليكيّة.

[١١٢] المرجع نفسه، ص ٣٥١–٣٥٢ وأثناسيوس أفرام برصوم، ص ٣٤.

[١١٣] كان أنطون عبد النور شخصيّة موصليّة مثقّفة ومهتمّة بأحوال الكنيسة والظروف العسيرة التي كانت تمرّ بها. وقد مكّنه عمله في التجارة مع الهند من أن يكون واسطةَ اتّصالٍ بين الكرسي البطريركيّ في دير الزعفران والكنيسة السريانية الأرثوذكسية في الهند وخاصّةً في فترة البطريركَين عبد المسيح وعبد الله.

[١١٤] كان عبّود سرياني شخصيّة مثقّفة ومهتمّة بشؤون الكنيسة في سوريا.

[١١٥] يوسف اختيار هو والد يعقوب اختيار (الآمدي) الذي تكلّم عنه تايلر في كتابه ص ٩٨–١٠٣.

[116] Document - 40M-24/40-057.

[117] Document - 40M-24/45-051, 052.

[١١٨] لقد أوردنا النصّ الكامل للرسالة لإظهار صيغة الإطناب التي اتّصفت بها الكتابة آنذاك.

[١١٩] من المعتاد أن تنتهي رسالة البطريرك بعبارة "أبانا الذي في السموات... الخ" ولكن نجد أنّ عبد الله استخدمها ولم يكن حينئذٍ بطريركًا.

[١٢٠] سهيل قاشا، تاريخ دير مار بهنام في مئة سنة ١٩٠٠–٢٠٠٠، لبنان، ص ١٣.

[١٢١] فيليب دي طرازي، ص ٣٥١–٣٥٢.

[١٢٢] غريغوريوس جرجس شاهين، كشف الأنقبة عن وجوه المؤلفين والمؤرخين الكذبة، ١٩٧، ص ٦٦–٦٧.

[١٢٣] دولباني، بطاركة أنطاكيا، ص ٢٨٢–٨٨٣ وأثناسيوس افرام برصوم، ص ٣٤.

[124] Archival Document P110370.

[١٢٥] كان عبد الله الأوّل بطريركًا في الفترة ١٥٥٠–١٥٥٧، وكان معروفًا بجهوده لطبع الكتاب المقدس بالسريانيّة وأوفد لهذا الغرض القس موسى النصّيبيني إلى أوروبا للغرض المذكور. انظر ساكا: كنيستي السريانية، ص ٢٠٢.

[١٢٦] إسحق ساكا: كنيستي السريانية ص ٢١٣ ودولباني، بطاركة انطاكية ص ٣٠٢ والتقويم السنوي لسنة ١٩٢٥ ودي طرازي ص ٣٥٣.

[١٢٧] دي طرازي، ص ٣٥٢ ودولباني، بطاركة أنطاكية، ص ٣٠٢.

[١٢٨] أثناسيوس أفرام برصوم، ص ٣٦، دولباني، بطاركة أنطاكية، ص ٣٠٣.

[١٢٩] إسحق ساكا، كنيستي السريانية، ص ٢٨٥–٢٨٦ وأثناسيوس أفرام برصوم، ص ٣٦–٤٠.

[١٣٠] سويريوس يعقوب توما، تاريخ الكنيسة السريانية الهندية، ١٩٥١، ص ٣٧٥-٣٧٦ وفارس ملحم سطّوف، المجلّة البطريركيّة ٢٠٠٧، ص ٥٧-٦٤.

[131] Document P1100475-P1100510.

[١٣٢] سويريوس يعقوب توما، تاريخ الكنيسة السريانية الهندية، ١٩٥١، ص ٣٧٥.

[١٣٣] البطريرك يعقوب الثالث، دفقات الطيب في تاريخ دير مار متى العجيب، ١٩٦١، ص ١٤٥.

[134] Document P1100422-P1100467.

[١٣٥] الممثّل البطريركيّ في إستانبول.

[136] Document P1100476.

[١٣٧] مدينة سكن يعقوب السروجي لاهوتي وشاعر القرن السادس.

[١٣٨]مدينة سكن فيلوكسينوس المنبجي لاهوتي القرن الخامس.

[١٣٩] تُعتبر الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة ديرها "دير مار مرقس" في القدس حيث تناول السيد المسيح وتلاميذه العشاء الأخير وحلول العنصرة.

[140] *Milla* is used here in its broadest context as community at large irrespective to religion and ethnicity.

[141] Document P1100481.

[١٤٢] بالإشارة إلى أحداث العنف لسنة ١٨٩٥ والمذابح التي حصلتْ خلالها، خاصّةً للأرمن.

[١٤٣] مُشيرًا إلى السلطات العثمانيّة آنذاك.

[144] Document P1100482.

[145] Document P110082-P110083.

[146] Document P1100484.

[١٤٧] إنّ التاريخ المُبيَّن في المخطوطة P110084 هو بموجب التقويم الرومي (الرسمي) وما يقابله ١٨ أيلول ١٩٠٨ بالتقويم اليولياني أو ١ تشرين أوّل بموجب التقويم الغريغوري.

[148] Document P1100485, P1100486.

[١٤٩] يبدو أنّ هذا الاجتماع عُقد في أعقاب اجتماع سالزبري الذي انعقد في ٢١ كانون الأوّل ١٩٠٨ الذي كان قد حضره واردسورث، أسقف سالزبري وآخرون حيث بُحثت فيه بعض أساسيّات المعتقدات، كما جاء في كتاب تيلور، ص ١٢٨-١٣٠، وفي الوثاق P1100029- P1100037. ومن المثير للانتباه أنّ مفكّرة سفر البطريرك لم تُشر إلى اجتماع سالزبري.

[150] Document P1100490.

[151] Ibid.

[١٥٢] إنّ التواريخ التي تخصّ الأسفار هنا هي بموجب التقويم اليولياني.

[١٥٣] سويريوس يعقوب توما، تاريخ الكنيسة السريانية الهندية.

[154] Document P1100508.
[155] Ibid.
[156] Ibid.
[157] Document P1100510.
[158] Ibid.
[159] Document 40M-24/46 – 0452.

[١٦٠] رسائلكم.

[١٦١] نصّ يعكس البيت ٤٨:٣٠ من مراثي إرميا "سكبت عيناي ينابيع ماء على سحق بنت شعبي".
[162] Document 40M-24/46 – 0452.
[163] Document P1090606.
[164] Document P1090656.
[165] Document P1090669-P1090671.
[166] Document P1090658-P1090660.
[167] Document P1090689 and P1090692.

[١٦٨] يُشير على الأرجح إلى ما جاء في كتاب فيليب دي طرازي: "السلاسل التاريخية..." ص ٣٥٢، الذي يعلّق فيه على رجوع عبد الله ليصبح بطريركًا حيث يقول "لا شكّ أنّ هذا الحبر الذي أعلن رسميًّا اتّحاده مع الكنيسة البطرسية وعاهد الإنجيل الطاهر على الثبات في إيمانها سيسعى في إعادة الاتّحاد الى الجنس السرياني ويعمل على إزالة الشقاق من فروع هذه الأمّة الشريفة والقديمة العهد..."

[١٦٩] كان هذان المطرانان قد التحقا بالكنيسة السريانيّة الكاثوليكيّة ولكنّهما عادا إلى كنيستهم الأم لاحقًا.

[١٧٠] وكانا مسؤولين كنسيّين في الهند.

[171] Document P1090694.

[١٧٢] أنطون عبد النور، كاتب هذه الرسالة، تُوفّي في أقلّ من شهرين بعد تاريخ تلك الرسالة، وذلك في ٤ شباط ١٩١٤، وتلك بموجب ما جاء في مجلّة الحكمة، ١٩١٣/١٩١٤، ص ٢١٠.

[١٧٣] مُشيرًا إلى كلام طرازي المارّ ذكره في ص ٣٥٢ من كتابه.

[174] Document P1100421.

[١٧٥] استنادًا إلى نسخة من الوثيقة المذكورة في حوزتي مدوّنة بخط المطران يوحنا دولباني.

[١٧٦] إنّ رجال الإكليروس الستّة هم، بحسب مجلة الحكمة – العدد العاشر، السنة الأولى ص ١٤٣–١٤٤، الأسقف بولس، النائب البطريركيّ في الباب العالي؛ قورلّوس مطران جرجس، النائب البطريركيّ في ماردين؛ إيوانيس مطران الياس (البطريرك الياس الثالث لاحقًا) رئيس أبرشيّة الموصل؛ أثناسيوس مطران توما، رئيس أبرشية ديار بكر؛ قورلّوس مطران منصور، رئيس أبرشيّة

خربوت؛ الراهب أفرام برصوم (البطريرك لاحقاً)، رئيس دير الزعفران. أما أعضاء الملّة فكانوا منصور كيفو، نعّوم شهرستاني، حنّا سري جقّي، يوسف راجي، حنا القس وحنا حناشه.

[١٧٧] مجلة الحكمة، ١٩١٤، ص ٣٣٦.

[١٧٨] حسبما هو واضح من النسخة لديّ.

[١٧٩] مجلة الحكمة، ١٩١٤، ص ٣٤١-٣٤٢.

[180] Benjamin Trigona-Harany, in "A Bibliography of Suryani Periodicals in Ottoman Turkish." *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, Vol. 12.2, 287-300.

[181] Ibid.

[182] Emrullah Akgunduz, in "The Syriac Christians of Diyarbekir in the Late 19th Century" *in Social Relations in Ottoman Diyar bekir, 1870-1915*, ed. Joost Jongerden and Jelle Verheij, Brill, 2012, pp. 232-233.

[183] Ibid.

[184] Ibid, citing (Simsek, 2003, 195-7).

[١٨٥] مجلة الحكمة، ١٩١٣، ص ١-٣.

[١٨٦] المرجع نفسه ص ٤-٩.

[187] Benjamin Trigona-Harany, *The Ottoman Suryani from 1908 to 1914*, Gorgias, 2009, pp. 113-151.

[188] Ibid., p.p. 198-199.

[189] Ibid., p.212.

[١٩٠] ابراهيم خليل أحمد، الموصل والحركة العربيّة القومية، موسوعة الموصل الحضارية، ص ١٢٩-١٤٤.

[١٩١] ابراهيم خليل أحمد، النشر والصحافة في الموصل موسوعة الموصل الحضارية، ص ٣٦٢-٣٧٧.

[192] G. A. Kiraz, "Ignatius Aphram Barsoum" in Brock et al., *Gorgias Encyclypedic Dictionary of the Syriac Heritage*, 2011, p. 62; بولس بهنام، نفحات الخزام أو حياة البطريرك افرام، ص ٢٢-٢٣.

[١٩٣] انظر المجلّة البطريركيّة العدد ٢، سنة ١٩٨١، العدد ٦ سنة ١٩٨١، العدد ١٠ سنة ١٩٨١، العدد ١٣ سنة ١٩٨٢ والعدد ٢٣ سنة ١٩٨٣.

[١٩٤] بولس بهنام، نفحات الخزام أو حياة البطريرك أفرام، ص ٢٣.

[195] See S. P. Brock in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, 2011, p. 256.

[١٩٦] فيليب دي طرازي: السلاسل الذهبية، ص ٣٥٢.

الفصل الخامس

مجازر ورحيل – من مجازر سيفو إلى شواطئ الأمان

٥–١ مقدّمة

استمرّ جوّ العدوان والإرهاب الذي كان قد ابتدأ بأعمالِ العنف عام ١٨٩٥ إلى السنوات اللّاحقة، إذ نُهِبتِ القرى واختُطف الأفرادُ وفُرِض عليهم التحوّل الدينيّ بوتائر متزايدة على امتداد الولايات الشرقيّة للأناضول. وصاحب ذلك غيابُ إجراءات جدّيّة لردع هذه الأفعال من جانب السلطة العثمانيّة. وأصبحت الشكوك التي كانت تراود السلطات العثمانيّة حول ولاء الأرمن أعذارًا تحجّجتْ بها الفرقُ الحميديّة، ومعظمُها كانت تتشكَّل من القبائل الكرديّة التي كانت متآلفة معها، للإساءة إلى كافّة المجتمعات المسيحيّة في تلك الولايات. وغدتْ هذه الأفعال نذيرًا لِأحداثٍ أسوأ جرتْ لاحقًا خلال الحرب الأولى، كما سبق الحديثُ عنه في الفصل الرابع. ولم تكنِ الفترةُ المذكورة خاليةً من أعمال العنف والمجازر وكان أسوأها ما حدث في أدنا عاصمة كيليكيا وما حولها[١]. ففي محاولةٍ من أتباع السلطان عبد الحميد المخلوع لاستعادة السّلطة في ١٩٠٩، قام الرعاعُ المحلّيّون بمجزرةٍ في ١٤ نيسان من ذلك العام ضدّ الأرمن والمسيحيّين المحلّيّين الآخرين، تمّ إظهارها كمقاومة لحركة "شباب الأتراك" الذين كانوا قد أبرموا تحالفًا مع حزب الطاشناق الأرمنيّ ضدّ السلطان عبد الحميد. وبلغ عدد الضحايا في هذه المرّة ٢٠,٠٠٠ مسيحيٍّ من بينهم ٨٥٠ سريانيًّا و٤٢٢

كلدانيًّا[٢]. وقد أدّى فشلُ الثورة المضادّة إلى الإطاحة بعبد الحميد واستبداله بالسلطان محمد الخامس (١٩٠٩– ١٩١٨) الذي لم يكن سوى حاكم شكليّ. لكن بدا واضحًا أنّ جميع المسيحيّين كانوا هدفًا للمجازر التي حصلتْ في واقع الحال بدافعٍ دينيٍّ أكثر منه بسبب الانتماء العرقيّ. وقد عبّرتْ هذه المجازرُ عن مسار الحركة الوطنيّة التركيّة التي بدأت تأخذ موقعها في الإطار العثمانيّ العامّ، مصوّبةً معاداتها باتّجاه كافّة المسيحيّين وليس ضدّ الأرمن فقط.

لذلك باتَ واضحًا أنّ العناء المروّع الذي أصاب المسيحيّين ابتداءً من عام ١٩١٥، كان من حيث الأساس تطهيرًا عرقيًّا مبنيًّا على المعتقد الدينيّ، ابتدأ عام ١٨٩٥، وعاد ظهوره في أحداث ١٩٠٩ وظهر بمداه الكامل على شكل الإبادة الجماعيّة التي حدثتْ عام ١٩١٥ واستمرّت أحداثُها وآثارُها على مدى السنوات اللاحقة.

وفي حين مارستِ القوى الكبرى ضغوطًا على السلطان لوضع حدّ لأحداث ١٨٩٥، كان الموقف مختلفًا في أحداث ١٩١٥ حين كان العثمانيّون على جانبٍ معاكسٍ للقوى الغربيّة. ولهذا، فلم تكن السلطاتُ المدنيّة والعسكريّة العثمانيّة تأخذُ في الاعتبار رأي أعدائها الغربيّين عند التخطيط والتنفيذ والقيام بتلك المجازر. لذا فما أصبح يُعترَفُ به دوليًّا أكثر فأكثر كتطهيرٍ عرقيٍّ[٣] استهدف الأرمن واليونانيّين، امتدّ ليشمل بشراسةٍ كافّة المسيحيّين الآخرين. وقد تمّ تنفيذ ذلك الفعل الأثيم عملًا بمخطّط التتريك الذي صُمِّم للتخلّص من كافّة الفئات العرقيّة والدينيّة، خاصّة المسيحيّين، الذين اعتُبروا خارج نطاق المدى الضيّق الذي اعتمده مبدأ "التتريك" (انظر الفصل الأوّل). وأصبحتْ سنة ١٩١٥ التي حدثتْ فيها أسوأ المجازر تُعرف بالسريانيّة بسنة (سيفو)[٤] أي سنة السيف.

٥-٢ سيفو (السيف – سنة السيف)

لقد كُتِبَ الكثيرُ عن مذابح الأرمن، والتي زاد الاعترافُ بكونها إبادةً جماعيّةً في المحافل الدوليّة على مدى الخمس عشرة سنةً الماضية. وجاء مرورُ ١٠٠ عامٍ على حدوثها في ٢٠١٥ ليُذَكِّرَ تلك المحافل بضرورة تعميمِ هذا الاعتراف على نطاقٍ شامل. ومع أنّ مجموعَ السريان الذين لاقوا مصرَعَهم في هذه المذابح كان أقلّ عددًا بكثيرٍ ممّا جرى للأرمن، لكنّ خسائر السريان نسبةً إلى أعدادهم، وخاصّةً السّريان الأرثوذكس كانت أعلى. لقد امتدّتْ أحداثُ سيفو من نيسان ١٩١٥ إلى أواخر ذلك العام، بينما استمرّت موجاتُ الترحيل القسرية (السفر برلك) إلى ما بعد ذلك العام. فبينما تقلّصتِ المجازرُ نتيجةً لضغوطٍ عالميّة، بقيتْ روحُ العداء التي كانت وراء المجازر ساريةً وأدّتْ إلى هروبِ أعدادٍ متزايدة من الناجين ولجوئهم إلى حيث وجدوا قدرًا من الأمان.

ظهر مؤخّرًا عددٌ من الدراسات[٥] التي ركّزتْ على المذابح التي تعرّض لها غيرُ الأرمن من المسيحيّين المشرقيّين (السريان الأرثوذكس والسريان الكاثوليك والكلدان والآشوريّون – أبناء كنيسة المشرق)[٦]. وقد اعتمدتْ هذه الدراسات على مصادر معاصرة. فبالإضافة إلى الوثائق الدبلوماسيّة، برز تقريرُ الأب الدومنيكيّ ريتوري[٧] الذي تناول خسائر مختلف المسيحيّين في الولايات الشرقيّة للأناضول وبدرجةٍ عالية من التفصيل. كما أنّ التقارير التي أعدّها المبشّرون الأمريكان والتي قدمّها جيمس بارتن[٨] رئيس المجلس الأمريكيّ للبعثات الأجنبيّة التي كانت تعمل في الإمبراطوريّة العثمانيّة، أضافتْ هي الأخرى معلوماتٍ مهمّةً إلى إحصاءات ريتوري. أمّا التقاريرُ المعاصرة من المصادر المحلّيّة فأهمّها تلك التي أعدّها إسحق أرملة[٩] وعبد المسيح نعمان قره باشي[١٠] ويوسف جبرائيل القس والياس هدايا[١١]، إضافةً إلى تلك التي وردتْ في كتاب أفرام برصوم حول تاريخ طور عبدين[١٢].

ومع أنّ الهدف هنا ليس التوسّع في مدى ومجرى تلك الأحداث بشكلٍ يوفيها ما تستحقّه من شموليّة وتفصيل، إلاّ أنّه من المناسب الإشارةُ إلى أنّه بالإضافة إلى الخسائر البشريّة الفادحة، فإنّه لم تسلمْ أيّةُ كنيسةٍ أو ديرٍ من أعمالِ التخريب. ولم يسلمْ دير الزعفران، وهو مقرّ الكرسي البطريركيّ منذ القرن الثاني عشر من التهديد والهجمات. فقد أصبحَ الديرُ مأوًى لمئاتِ النساء والأطفال والشيوخِ من القرى المجاورة. وكان عبد المسيح قره باشي حينئذ بسنّ الثانية عشرة، طالبًا في الدير وشاهدَ عيانٍ وتمكّن بعدئذٍ من تجميع كتابات شهود عيانٍ أكبر منه سنًّا[١٣]. وتشير تقاريرُ الأحداثِ إلى أنّ معظم القرى والمدن التي كان يسكنها المسيحيّون لاقتْ مصيرها من الهدم والزوال. كما شهدتْ كلّ من ديار بكر ونصّيبين وآزخ وسعرت (التي لَقِيَ فيها العلاّمةُ المطران الكلداني أدي شير مصرعه) مذابح شملتْ غالبيّة السكّان المسيحيّين.

وبموجب ما جاء في تقارير الأب ريتوري، الذي كان شاهدَ عيانٍ لتلك الأحداث، فإنّ من ضمن ١٧٤,٦٧٠ مسيحيًّا الذين سكنوا ديار بكر عام ١٩١٤ فقدتْ المدينة ٨٢,٥% من سكّانها المسيحيّين نتيجةً لمجازر سيفو[١٤]. ويُقدِّر كلّ من دي كورتيز وگونت، معتمدين على إحصاءاتِ ريتوري بأنّ الطائفة السريانيّة الأرثوذكسيّة فقدتْ ما يقربُ من نصف تعداد سكّانها في الشرق الأوسط نتيجةً لمجازر الحرب الأولى[١٥].

٥-٢-١ نموذجان من التقارير حول المذابح

مع أنّ البحثَ التفصيليّ للمذابح هو خارج نطاق هذا العرض، فمن المفيد إلقاءُ الضوءِ على تقريرين من شاهدي عيانٍ: الأوّل من عبد المسيح قره باشي، وكان سريانيًّا أرثوذكسيًّا والآخر من القسّ ألفياس أندرس الذي كان مبشّرًا تابعًا للمجلس الأمريكي لمفوّضي بعثات التبشير الأجنبيّة، الذي كانت ماردين مقرَّ عملِهِ منذ عام ١٨٦٨.

أ) تقرير عبد المسيح نعمان قره باشي

في مقدّمة تقريره يوضح قره باشي ما يلي:

منذ الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ أخذتُ بقدر ما استطعتُ، أُدوّن الحوادث المهمّة التي كنتُ أعاينُها أو سمعتُها من بعض الناس الصادقين وذلك لشعوري كما كان هذا شعور الكثيرين، أنّ هذه الحرب لن تطول أكثر من بضعة أشهر. غير أنّ ظنّنا قد خاب، فالحربُ امتدّتْ إلى أربع سنواتٍ. بيد أنّ المصائب والآلام والمشاكل من قتل واضطهاد وسرقات وجوع وأوبئة وكل أنواع الإبادة التي مورستْ خلال هذه الحرب كانت بمنزلةِ قرنٍ كاملٍ وليست أربع سنوات فيا للعجب[١٦].

يبدأ التقرير بالشائعات التي انتشرت في ٣ آب ١٩١٤ عن حربٍ تقوم بها ألمانيا والنمسا ضدّ روسيا وإنكلترا وفرنسا. فصدرتْ أوامرٌ بالتجمّع والتجنيد في اليوم نفسه. ووضعتِ السلطاتُ المحلّيّة الضغوطَ على المسيحيّين أوّلًا بالتجنيد ثم أظهرتِ الشكَّ حول ولائهم للسلطة وتعاطفهم مع الأعداء الإنكليز والفرنسيّين. ويُعطي قره باشي جدولًا زمنيًّا بمجرى الأحداث التي أدّتْ إلى المجازر. وفي ما يلي بعض الأحداث المهمّة: أصدرتِ السلطاتُ العثمانيّة الأوامرَ لكافّة المسيحيّين في ديار بكر بتسليم أسلحتِهم، وفرضتْ عليهم أعمالًا شاقّةً كحَملِ الأحجارِ على ظهورهم لأغراضِ إنشاءِ الطرق وغيرها[١٧]. في ٩ نيسان ١٩١٥ ألقتِ السلطاتُ العثمانيّة القبضَ على ١٢٠٠ من وجهاء المسيحيّين في ديار بكر وعرّضَتْهم للتعذيب. وفي ٢٥ نيسان ربطوا وأوثقوا الذين نجوا من التعذيب بحبالٍ وأخرجوهم إلى خارج المدينة سيرًا إلى نهر دجلة حيث أعلموهم بأنّهم سيُؤخذون إلى الموصل. لكن ما حدث كان أنّ الكرديّ الطاغية (عمركي) تلقّى أوامر من والي ديار بكر فأخذ معه مئةً من رجاله الأشقياء. وبعد أن سارت القافلة لمدّة يومين في النهر فُرِضَ عليها مغادرةُ المراكب إلى ضفّة دجلة، وبعد أن عرّوا أفراد القافلة من ثيابهم دفعوا بهم إلى وادٍ عميق وهناك قتلوهم ببنادق وأحرقوا جثثهم[١٨]. ولمّا عاد القتلة إلى ديار بكر، كرّر الوالي حملةَ القتلِ بآخرين حيث شملت ٥٠٠ رجلٍ لاقوا مصرع زملائهم السابقين[١٩].

وهكذا يوضح تقرير قره باشي المشاهد المتكرّرة من استعراض الناس عبر "باب ماردين" في مدينة ديار بكر والادّعاء بأخذهم إلى الموصل، لكن في الواقع كان يتمّ تجريدهم من ملابسهم ومن كل ما هو ثمينٌ عليهم وتعذيبهم وقتلهم والتخلّص من أجسادهم[٢٠].

بدأت الحملة بالأرمن وسرعان ما شملتْ بقيّةَ المسيحيّين. وَسَرَتْ أخبارُ المجازر والمآسي ليس من مدينة ديار بكر فحسب بل شملتْ مدنَ وقرى الولايات مثل كعبية، قَطَربيل، جاروخية، سعدية برافة، هوارجاي، أميد، جمّه هوار وأنبارجي[٢١]. وحتّى دير الزعفران لم يسلم إلاّ عندما تدخّل متصرّف ماردين وعدد من الجنود الشّهام، وذلك بناءً على طلب من المطران جرجس. لكنّ القرى القريبة من دير الزعفران لم تسلمْ من تلك الأهوال وهي بنيبيل، دارا، معسرته، بافاوا، بكيرة، المنصوريّة، القصور، قلّث، الصَّور[٢٢] وغيرها[٢٣]. كما أنّ المجازر الرهيبة للمسيحيّين في كلّ من آزخ وسعرت وكربوران ونصّيبين[٢٤] أعطتْ هي الأخرى دليلًا ثابتًا على التخطيط المتعمّد للحكّام العثمانيّين في استخدام الأكراد أداةً لتنفيذ الإبادة الجماعيّة والتصفية العرقيّة للمسيحيّين في تلك الديار.

ب) تقرير المبشّر الأمريكيّ أندرس

كان تقرير أندرس واحدًا من مجموعة من التقارير التي جمعها ونشرها جيمس بارتن الذي سبقتِ الإشارةُ إليه. ويدور الجزء الذي كتبه أندرس في إستانبول حيث استمرّ في السكن بعد أحداث سيفو لغاية صيف عام ١٩١٧، حول أحداث كان هو أو آخرون شهودَ عيانٍ لها. ومن بين تلك الأحداث، ما جرى في موقعين كانت غالبية سكّانهما من السريان وهما قلّث التي كانت على مسافة ٢٥ ميلًا إلى الشمال الشرقي من ماردين وبنيبيل التي كانت على مسافة سبعة أميالٍ (مسيرة ساعتين ونصف الساعة حسبما جاء في التقرير) إلى الشرق من ماردين.

وبما يخصّ قرية قلّث، يوضح التقرير أنّ الأكراد من القرى المجاورة: راجدية، مخشنيه، وديفوراريه هجموا على القرية المذكورة في الساعات الأولى من النهار. وقُتل في هذا الهجوم الكاهن البروتستانتي حنّوش إبراهيم على باب كنيسته وأمّه جاثمة فوقه. بينما حاول الآخرون ممّن يحملون السلاح الدفاع عن أنفسهم إلاّ أنّ أكثرهم قُتِل، وأخذ الأكراد معظم النساء والأطفال، بينما هربتِ القلّةُ الباقية. ولم يساعدِ الأكرادُ الحكومةَ في طرد المواطنين فحسب لكن شاركوا أيضًا في القتل والسبي والنهب. وبذلك تمّ محوُ كاملِ القريةِ المؤلّفةِ من ٢٥٠ دارًا والتي لم يسكنْها مسلمٌ إلى ذلك الوقت واستولى الأكرادُ على كافّة ممتلكاتها ودورها وأراضيها. هذا وكان ثلثا سكّانِ القرية من السريان والثلث الباقي من السريان البروتستانت[٢٥].

> أما بالنسبة لبنيبيل فلقد كنتُ شاهدًا على هجوم الأكراد على القرية وأنذرتُ السكّان، وكان الوقت نهارًا. فتجمّع السكّانُ ووضعوا أنفسهم تحت قيادتي، إذ كنتُ أعلم أساليبَ الأكراد وقُمنا بمهاجمة الأكراد الذين تبعثروا، ممّا منحَ الفرصةَ للأهالي لأخذ عوائلهم وما أمكنهم من حاجيّات والهروب إلى دير الزعفران وماردين. ثم نصحتُ الرجال ألاّ يقبلوا عرضَ الجنود الذين كان يُفترض أن يأتوا لحمايةِ القريةِ الجلوس معهم لتناول الفطور، إذ لم أكن أثق بنواياهم لأنّهم لم يساعدوا في دفع الأكراد خارجًا. ولم يأخذ هؤلاء الرجال بنصيحتي بالرغم من تأكيدي عليها، فقمتُ أنا بتجميع حاجاتي (إذ سبق لي أن أرسلتُ زوجتي وأطفالي إلى ماردين) أمّا هم فبشيءٍ من الثقة بالذات، أعدّوا طعامًا للجنود وجلسوا ليتناولوا الطعام معهم. وعندما انتهى الجنودُ من تناول الطعام، وجّهوا بنادقهم نحو مضيفيهم وقتلوهم. وعندما علم الأكرادُ بما حدث، رجعوا وساعدوا الجنود في نهب وسلب ما في القرية[٢٦].

وعليه، فإنّ تقارير قره باشي وأندرس توضح وتؤكّد أنّ المجازر كانت تستهدف المسيحيّين دون الالتفات إلى كونهم أرمن أم لا. وتشير مختلف التقارير إلى الأسلوب

الذي كان يُتّبع بشكلٍ عامّ وهو تجميع ودفع السكّان إلى خارج القرى والمدن ليواجهوا التحوّل إلى الإسلام أو الموت. وقد اختار الجميعُ البديل الثاني.

ولمّا وصلتِ التقاريرُ عن المجازر إلى طور عبدين، لجأ العديدُ إلى القرى الكبيرة التي كان لها قدرةٌ أفضل للدفاع عن سكّانها مثل عين ورد وباسبرين وآزخ، إذ كانت هذه القرى محصّنة. ودافع أهاليها عن سكّانها وعن اللاّجئين إليها ببطولة وُصفتْ فيما بعد في أشعار عديدة[٢٧]. كما استطاعَ بعضٌ من سكّان القرى في السهل الممتدّ عبر الجزءِ الجنوبي من طور عبدين اللجوءَ إلى الأديرةِ المجاورةِ الواقعة في الجبال القريبة كدير مار ملكي[٢٨]. بينما لم يكن آخرون من نفس القرى بتلك الدرجة من الحظّ، حيث أحاط المهاجمون بقراهم، وشَدّوا رجالَهم بالحبال وجرّوهم للقتل، بينما جُمعت نساؤهم في دور وأحرقوهنّ أحياء. أمّا الأطفال فأُسِروا أحياءً، وبلغوا كمسلمين[٢٩]. وإذا نظرنا إلى الخسائر بشكل عامّ، فإنّ الجدول رقم (٢) الذي قدّمه المطران سويريوس أفرام برصوم (البطريرك لاحقًا) لمؤتمر السلام في باريس عام ١٩٢٠ يعرض وصفًا إجماليًا بالأرقام للخسائر التي شهدها السريان الأرثوذكس. وتتّفق الأرقام التي وردتْ في هذا الجدول مع إحصاءات واستنتاجات ريتوري التي قدّر بموجبها الخسائر بواقع ٩٦٠٠٠ فردًا عدا مطرانين و١٥٦ كاهنًا وتدمير ١١١ كنيسةً وديرًا[٣٠]. هذا ونتيجةً لهذه الخسائر، فقد فقدتِ الكنيسةُ السريانيّة الأرثوذكسيّة ثمانيةً من أبرشيّاتها العشرين، كما أنّ مناطق بكاملها كانت مسكنًا لأعداد كبيرةٍ من الناطقين بالسريانيّة مثل البشيريّة وأغلب سكّانها من السريان الأرثوذكس والكلدان، وحيقاري، وأكثر ساكنيها من شعب كنيسة المشرق، فقدتْ كافّةَ سكّانها المسيحيّين. كما أنّ أحداث سيفو دفعتْ معظم الناجين من المجازر إلى النزوح إلى حيث الأمان ممّا تسبّب في تشرّد معظم الناطقين بالسريانيّة بعيدًا من أرضهم التاريخيّة[٣١].

٥-٢-٢- لائحة خسائر السريان الأرثوذكس

الجدول رقم ٢

لائحة خسائر شعبنا في بلاد ما بين النهرين خلال الحرب العالمية الأولى

قدّمها المطران أفرام برصوم (البطريرك لاحقًا) ممثّل الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة إلى مؤتمر باريس للسلام

ولاية ومدينة وقرية	قرية	عدد العائلات	عدد القتلى	كنيسة ودير	كاهن ورجل دين	مطران ونائب بطريركي
ولاية ديار بكر					١	
ديار بكر وضواحيها	٣٠	٧٦٤	٥٣٧٩	٥	٧	
سليفان		١٧٤	١١٩٥	٥	١	
ليجة	١٠	٦٥٨	٤٧٠٦	٥	٤	الراهب سمعان، نائب أسقفي
ديركه		٥٠	٣٥٠	١	١	
سفيرك	٣٠	٨٩٧	٥٧٢٥	١٢	١٢	المطران دنحا (سفيرك)
ويران شهر	١٦	٣٠٣	١٩٢٨	١		
ماردين	٨	٨٨٠	٥٨١٥	١٢	٥	
صاعور	٧	٨٨٠	٦١٦٤	٢	٣	
نصيبين	٥٠	١٠٠٠	٧٠٠٠	١٢	٢٥	الأب اسطيفان، نائب بطريركي

ولاية ومدينة وقرية	قرية	عدد العائلات	عدد القتلى	كنيسة ودير	كاهن ورجل دين	مطران ونائب بطريركي
جزيرة	٢٦	٩٩٤	٧٥١٠	١٣	٨	
بشيرية	٣٠	٧١٨	٤٤٨١	١٠	١٠	الأب جبرائيل، أرشمندريت
بارافات	١٥	٢٨٢	١٨٨٠	١	١	
مديات	٤٧	٣٩٣٥	٢٥٨٣٠	٦٠	٦٠	الأب أفرام والمطران يعقوب "دير الصليب"
ولاية بتليس						
بتليس	١٢	١٣٠	٨٥٠	١		
سعرت		١١٠	٦٥٠	١	٢	الأب إبراهيم
شيروان	٩	٢٨٣	١٨٧٠	٢	٤	
شار زان	٢٢	٧٤٤	٥١٤٠	١٢	٩	
سنجق خربوت						
خربوت	٢٤	٥٠٨	٣٥٠٠	٥	٢	
سنجق اورفة						
اورفة		٥٠	٣٤٠			
المجموع[٣٢]	**٣٤٥**	**١٣٣٥٠**	**٩٠٣١٣**	**١٥٦**	**١٥٤**	٧

٥-٣ مجتمع عانى الدمار وقدوم رئاسة جديدة: البطريرك الياس الثالث شاكر (١٩١٧- ١٩٣٢)

وردت الأخبارُ من القدس خلال مذابح سيفو عن وفاة البطريرك عبدالله في ٢٦ تشرين الثاني ١٩١٥ وكان البطريرك عبدالله بعيدًا من تركيا منذ ١٩٠٨ وعن الكثير من مجرى الأحداث في طائفته في تلك الفترة وحتّى رحيله في القدس (انظر الفصل الرابع). وعليه فإنّ نبأ رحيله لم يخلقْ أزمةً تُذكر نسبةً لما كانت الطائفة تعانيه من مآسي سيفو. وسيرًا على العرف السائد، تمّ انتخابُ مار إيوانّيس الياس شاكر، مطران الموصل آنذاك، لمنصب القائمقام البطريركيّ في ٢٧ شباط ١٩١٦. واستمرّ المطران الياس شاكر[٣٣] بإدارة الأحداث كمطرانٍ وكنائبٍ بطريركيّ من الموصل حيث أشرفَ على استقبال النازحين من مجازر سيفو من كافّة الطوائف المسيحيّة والعناية بهم، لدى قدومِهم إلى الموصل وما حولها عمومًا من سعرت وديار بكر والجزيرة (جزيرة ابن عمر). ولمّا هدأ جوّ المجازر بعض الشيء، توجّه الياس شاكر إلى دير الزعفران في ١٧ تشرين الأوّل ١٩١٦ حيث دعا إلى عقد مجمعٍ لانتخاب بطريرك. وقد تمّ انتخابُه بطريركًا بأغلبيّة سبعة أصواتٍ من مجموع تسعة. وتمّ تنصيبه في ١٢ شباط ١٩١٧ (٢٥ شباط ١٩١٧ على الحساب الغريغوريّ) باسم إغناطيوس الياس الثالث[٣٤]. ومن المفيد ذكره أنّ تاريخ انتخابه لم يوضح في المصادر المعتمدة[٣٥]. ولكنّي وجدتُ خلال تفحّصي للوثائق المختلفة رسالةً أشارتْ إلى أنّ الانتخاب تمّ في ٣٠ تشرين الثاني ١٩١٦[٣٦]. وكانت تلك الرسالة، بخطّ الياس شاكر، كقائم مقام بطريركيّ مرسلة إلى الربّان أفرام برصوم (البطريرك لاحقًا) الذي كان حينئذ ينوب عن غريغوريوس أفرام مطران القدس آنذاك في الانتخاب المذكور[٣٧]. فبالإضافة إلى كون هذه الرسالة هي بين شخصيّتين جلس كلٌّ منهما على الكرسيّ البطريركيّ، على التوالي، فإنّ الرسالة توضح الأسلوب الديموقراطيّ الذي كان يُتّبع في انتخاب البطريرك[٣٨]. وفيما يلي نصّ الرسالة التي كانت مُدوّنة بالكرشونيّ العربيّ:

حضـرة الأب الفاضـل الراهـب أفـرام أفنـدي نائـب سـيادة مـار غريغوريـوس أفـريم مطـران أورشـليم الكلـيّ الاحتـرام. يـوم الأربعـاء الكـائن فـي ثلاثـين مـن الشـهر الحـالي المتّفـق فيـه عيـد القـدّيس مـار يعقـوب الملفـان صـباحًا بعـد انتهـاء القـدّاس سـيكون الاجتمـاع النهـائي لانتخـاب البطريـرك (وذلـك بـأن يـدوّن كُـلٌّ رأيـه فـي ورقـة تلقـى فـي كـأس يوضـع علـى المـذبح وثـمّ يجـري الاطّـلاع عليهـا). وقـد أعلَمْنـا بـذلك سـعادةَ وكيـل المتصـرّف ربمـا يحضـر ونعلمكـم أنـتم أيضًـا لكـي تكونـوا مسـتعدّين فـي الوقـت المعـيّن، ألهمنـا الـرب وإيّـاكم بمـا يـؤول لمجـد اسمه القدوس.

حُرِّر في ٢٨ تشرين ثاني سنة ١٩١٦

اتّصفتْ فترةُ بطريركيّةِ الياس الثالث بالعناية الرعوية التي شمل بها البطريرك أفراد الطائفة في تركيا وسوريا الكبرى وشمال العراق والهند، فكان أبًا وراعيًا لا يعرف التعب، شجّع أفراد شعبه الذي عانى من مجاز سيفو على الصبر وعلى لمّ الشمل والاستقرار. وفي ٢٠ أيّار ١٩١٨، قام البطريرك بتنصيب أفرام برصوم مطرانًا على سوريا مسمّيًا إيّاه سويريوس. وفي عام ١٩١٩، توجّه بصحبة المطران برصوم إلى إستانبول حيث قابل السلطان محمّد السادس واستلم منه فرمانًا بالمنصب البطريركيّ. وزار خلال عودته من إستانبول كلّ من ديار بكر وأورفا (إديسّا) وحلب وحماه وحمص ودمشق وزحلة وبيروت حيث قدّم فيها العون المعنويّ والتشجيع والمثابرة في سبيل المضيّ لإعادة بناء المجتمع السريانيّ الأرثوذكسيّ بعد هول ما حدث[٣٩].

وكما كان الحال بالنسبة للرؤساء المسيحيّين الآخرين الذين عانت طوائفهم من مجازر سيفو، واجه البطريرك الياس الثالث موقفًا في بالغ الصعوبة في استمرار التعامل مع الأتراك إذ كان لا يزال الألوف من أفراد الطائفة يعيشون تحت سيطرتهم. وإضافة لذلك وخلافًا للحال بالنسبة للطوائف الأخرى، فقد ظلّ المقرّ البطريركيّ للسريان الأرثوذكس في آسيا الصغرى لما لا يقلّ عن أربعة عشر قرنًا، وفي دير

الزعفران على وجه التحديد منذ القرن الثاني عشر. وعليه فإنّ نقل المقرّ البطريركيّ من موقعه التاريخيّ، كما حصل قسرًا بالفعل لاحقًا خلال فترة البطريرك الياس الثالث (أُنظر لاحقًا)، كان ليشكّل في البعد التاريخيّ ضربةً أخرى لهذه الكنيسة وشعبها. لذا كان التحدّي كبيرًا أمام البطريرك الياس الثالث أثناء فترة رئاسته في نفس الوقت الذي كانت خلاله الإمكانات، سواءٌ البشريّة أو المادّيّة، متواضعةً ولكنّ تميُّز هذا البطريرك بروحٍ معطاء ساعد في رفع معنويّات مَن سَلِم من شعبه الذي عمل جاهدًا للمضيّ نحو حياة جديدة.

٥-٤ المنابر العالميّة والمعاهدات – مؤتمر باريس للسلام

٥-٤-١ مؤتمرا سيفر ولوزان

كانت الفترة التي أعقبت الحرب العالميّة الأولى فترة تغيير وانتقال حرج للعديد من الجهات، خاصّةً للمشاركين في الحرب: القوى الحليفة المنتصرة برئاسة الأربعة الكبار (بريطانيا العظمى وفرنسا والولايات المتحدة وإيطاليا)، والقوى المركزيّة الخاسرة (ألمانيا والنمسا وهنغاريا والإمبراطورية العثمانيّة/تركيا). وكان موضوعُ مستقبل المناطق التي كانت تحت سيطرة الجانب الخاسر في تلك الحرب على جانب كبيرٍ من الأهمّيّة. وقد تمّ بحثُ هذه المواضيع في مؤتمر باريس للسلام الذي انعقد في الفترة الكائنة بين ١٨ كانون ثاني ١٩١٩ لغاية ٢١ كانون ثاني ١٩٢٠.

قَدَّم في هذا المؤتمر وُدْرو ولسن رئيس الولايات المتّحدة وثيقَتَه المشهورة "نقاط ولسن الأربعة عشر" التي استهدفت إقامة عالم أكثر لبراليّة ودبلوماسيّة مبنيٍّ على مبادئ الديمقراطيّة والتحرّر والحكم الذاتيّ[٤٠]. ولكنّ بريطانيا وفرنسا، القوّتين الاستعماريّتين، هيمنتا على مجرى المؤتمر وقراراته[٤١]. وكان رئيسا وزرائهما (ديفيد لويد جورج وجورج كليمانسو)، بمعاونة مساعديهما، منشغلَين بالتنافس الواحد ضدّ

الآخر للسيطرة على مجرى الأحداث في المؤتمر كي يقتسما بينهما الغنائم التابعة للجهات الخاسرة. بالإضافة إلى القرار بشأن تكوين عصبة الأمم، تمخّض المؤتمر عن خمس معاهدات سلام كانت إحداها معاهدة سيفر في ١٠ آب ١٩٢٠ والتي عالجتْ تركةَ الدولة العثمانيّة[٤٢]. لكن سرعان ما تبيّن عدم إمكانية تطبيقها عندما رفضها الجانب التركيّ لاحتوائها على شروط اعتبرتها تركيا مُجحفة، لأنّها كانت تعني تخلّيها عن مناطق عديدة والتخلّي عن السيادة الداخليّة. وبهذا الشأن يقدّم بول هلمرايخ التقييم التالي:

> خلقتِ التطوّراتُ في الشرق الأدنى خلال الفترة ١٩١٩-١٩٢٠ جوًّا من الاضطرابات كان من المتعذّر معه أن يؤدّي إلى ما يشبه الاستقرار الدائم والأمان في تلك المنطقة. ونظرًا إلى المواقف والسياسات التقليديّة للحلفاء وعدم مقدرتهم، على ما يبدو، أو استعدادهم إلى الأخذ في الاعتبار هذه التطوّرات بشكل واقعيّ، فقد غدت احتمالاتُ أمنٍ مستقرٍّ غير ممكنة. وعندما نجحت هذه القوى في التوصّل إلى معاهدة، كان محتوياتها ومضامينها قد أصبحت غير قابلة للتنفيذ[٤٣].

ونتيجة لذلك تمّت إعادةُ التفاوض بشأن معاهدة سيفر وحلّت محلّها معاهدة لوزان التي تمّ التفاوض بشأنها مع جمهوريّة تركيّا والتوقيع عليها في ٢٤ تموز ١٩٢٣. ومن الجدير إيضاحه أنّ أهداف بريطانيا وفرنسا بشأن الشرق الأدنى كان قد تمّ الاتّفاق عليها وصياغتها بين هاتين الجهتين قبل الحرب الأولى، بما عرف لاحقًا باتّفاق سايكس- بيكو الثنائي السرّي في عام ١٩١٦، والذي شمل تقسيم الأوطان العربية المكوّنة من سوريا الكبرى والعراق بين بريطانيا وفرنسا. ففي إعلانٍ مكتوبٍ بالعربية وزّعه هذان الجانبان بشكل واسعٍ، للتعبير عن أهدافهما، يقولان:

> إنّ هدفهما من الحرب مع العثمانيّن كان "التحرّر الثابت والكامل للشعوب التي قاست من التعسّف الطويل من قبل الأتراك وإنشاء حكومات وطنيّة وإدارات تستمدّ سلطتها من الخيار المستقلّ لشعوبها"[٤٤].

لكن في الواقع فإنّ البريطانيّين والفرنسيّين تصرّفوا وكأنّ الشرق الأوسط كان وسيبقى عائدًا لهم وبينما هم يتنازعون عليه، قضوا على أيّ اعتبارٍ لمتطلّباتٍ سياسيّةٍ "وطنيّة"، محدّدين إطار أهدافهم بالعبارة "المحافظة على الأقلّيّات" التي يكتنفها الكثير من الغموض. لذا فقد جاءت معاهدة لوزان لتقسيم هذه الأقطار بين هاتين القوّتين المستعمرتين ووضعتها تحت سيطرتهما كدولتين مُفوَّضتين.

٥-٤-٢ وضع المسيحيّين الناطقين بالسريانيّة

توفّر المجالُ في مؤتمر باريس لممثّلي الفئات العرقيّة والدينيّة المختلفة للتعبير عن طموحات الأقوام والشعوب التي تمثّلها. وقد قام المطران أفرام برصوم (الذي كان مطرانًا على سوريا آنذاك) بتمثيل السريان الأرثوذكس. وقدّم في مذكّرته (الملحق أ٥) طلبًا من ستّ نقاطٍ شمل قدرًا من الحكم الذاتيّ في تركيا واعترافًا بالخسائر البشريّة والمادّيّة من جرّاء الحرب وطلب التعويض عنها، وممّا قاله: "إنّ شعبًا، بالإضافة إلى ماعانَاه من اضطهاد في السابق أيّام السلطان عبد الحميد في ١٨٩٥، فإنّه فَقَدَ أكثرَ من أيّ شعبٍ آخر نسبةً إلى عدد نفوسه تحت السيف الغادر للأتراك وخنجر إخوتهم في البربريّة– الأكراد".

وقد أشار بشكل خاصّ إلى أنّ المجازر شملتْ ٩٠,٠٠٠ سريانيّ و ٩٠,٠٠٠ نسطوريٍّ وكلدانيّ. وعندما وجّه خطابَهُ في المؤتمر على الصعيد السياسيّ العالميّ، عبّر عن شديد حزنه قائلًا: "من المؤسف أن يصبح هذا العرقُ العظيم الذي أسدى خدماتٍ حضاريّة عميقة على مدى التاريخ موضع إهمال من قبل الصحافة الأوروبيّة والمراسلين الدبلوماسيّين الذين تكلّموا عن "المذابح الأرمنيّة" في حين أنّ المصطلح الصحيح كان يجب أن يكون "المذابح المسيحيّة" حيث إنّ كافّة المسيحيّين قد قاسوا بنفس الدرجة. وفيما طلب تعويضاتٍ ماليّة وضماناتٍ بالسلام لشعبه من "تركيا

المجرمة"، اعترض أيضًا على "مشروع تأسيس سلطة كرديّة" والتمس نوعًا من "التحرّر من نير الحكم التركيّ في ولايات ديار بكر وبتليس وخربوت والرها".

٥-٤-٣ محاولة برصوم للتحاور مع البريطانيّين والفرنسيّين

حاول أفرام برصوم الحصول على لقاء مع وزيرَي خارجيّة بريطانيا وفرنسا قبل قيامه بتقديم مذكّرته إلى مؤتمر باريس للسلام. فقد كتب إلى اسطيفان بيجون – الوزير الفرنسيّ للشؤون الخارجيّة في ١٧ تشرين الثاني ١٩١٩ ملتمسًا عقد اجتماع. وقدّم طلبًا مماثلًا إلى وزير الخارجيّة البريطانيّة في ٢١ شباط ١٩٢١، ولم يحظَ بنجاحٍ يُذكر في الحالتين. وقد أثارت مبادرةُ برصوم مع الجانب الفرنسيّ سلسلةً من الاتّصالات في أروقة وزارة الشؤون الخارجيّة الفرنسيّة. وتُلقي مراجَعةُ بعض هذه الاتّصالات ضوءًا مفيدًا على التفكير الفرنسيّ إبّان تلك الفترة الحرجة من تاريخ الشرق الأوسط. وفي ما يلي بعض من تلك الاتّصالات:

أبدى السيد غوت، التابع لوزارة الخارجيّة الفرنسيّة، ملاحظاته على التماس برصوم التباحثَ مع وزير الخارجيّة الفرنسيّ في مذكّرة مؤرّخة في ٢٦ تشرين الثاني ١٩١٩[٤٥]. وفي توقّع لحيثيات الزيارة، يمضي غوت في شرح خلفيّة المنافسة بين السريان الأرثوذكس والسريان الكاثوليك، خاصّةً بالنسبة لدير اليان القريب من حمص الذي كانت الحكومة العثمانيّة قد نقلتْ ملكيّتَهُ في الماضي غير البعيد إلى السريان الكاثوليك. فهو يصف برصوم "بأنّه أحد رجال الدين الشرقيّين الغامضين الذي عند ملاحظته التأثير الغربيّ الذي سيعمّ في سوريا، يأتي الآن مسرعًا إلينا." ويضيف: "لا داعي للاهتمام ... إذ إنّ بطريركيّته وشعبه ليسوا بذوي أهمّيّة."[٤٦]

ويبدو أنّ الفرنسيّين لم يكونوا مستعدّين للنظر في حال المسيحيّين الشرقيّين سوى من خلال النظرة الضيّقة للتبعيّة الكنسيّة. فلم يولِ غوت اعتبارًا لمناشدات برصوم بالاعتراف بحقوق كافّة المسيحيّين، ومن ضمنهم كنيسته، إذ يمضي ليقول "لا يبدو

من الممكن أن نتّخذ موقفًا معارضًا لموقف الذين نحميهم[٤٧]. إنّ التوصية الوحيدة التي نقدّمها للجنرال غورو هي أن يبقى خارج هذا الموضوع، في الوقت الحاضر على الأقلّ."

هذا ويُظهر تقريرٌ سرّيٌّ انشغال فرنسا بالتحزّب المذهبيّ في وقتٍ عانى فيه كافّة المسيحيّين من هول ما تجرّعوه من آلام في أحداث سيفو. فيحذر التقرير، وهو عن فترة صِبا برصوم، من كون هذا المطران غير الكاثوليكيّ (أ٥-٣)[٤٨]. كما تشير إحدى ملاحظاتِ الخارجيّة الفرنسيّة حول تخوّفهم من ارتباط برصوم بالأمير فيصل الذي يؤيّد منافسيهم البريطانيّين ومن تأييده للقوميّة العربيّة[٤٩].

ولم تكن محاولة برصوم للاجتماع بلورد كورزن، وزير الخارجيّة البريطانيّة أكثر نجاحًا من محاولته مع وزير الخارجيّة الفرنسيّة. فقد كان برصوم قد زارَ لندن قبيل حضوره إلى مؤتمر باريس. لكن لا يوجد ما يشير إلى أن لقاءً جمعه مع وزير الخارجيّة البريطانيّة. ولكنّ رسالةً من البطريرك الياس الثالث، مؤرّخةً في ١٦ شباط ١٩٢١ إلى رئيس أساقفة كانتربري تشير إلى أنّ ردّ فعل وزارة الخارجيّة البريطانيّة لطلب المقابلة جاء من مساعد كورزن في مفكّرة مؤرّخة في ١٢ آذار ١٩٢٠ تقول "إنّ مصالح شعبنا لن تُنسى في الوقت المناسب"[٥٠].

٥-٤-٤ موقف برصوم الوطنيّ

يستحقّ موضوعُ موقف برصوم من الأمير فيصل ومن تقديم الدعم للموقف العربيّ في مؤتمر باريس للسلام بعض التوسّع. إذ يُشير مجرى الأحداث إلى أنّ برصوم كان مؤيّدًا لمطالب العرب لاستقلال بلادهم، كما هو واضح من خطابه في مؤتمر السلام في باريس (انظر الفقرة التالية) وهو موقفٌ يتّفق مع الآراء العامّة للشعب المسيحيّ في الأقطار العربيّة وبصورةٍ خاصّة، مع خلفيّة برصوم التربويّة والثقافيّة. فقد نشأ برصوم في الموصل التي كانت متشبّعة بالتقليد والثقافة العربيّة، ومرتبطة بالتقليد

والثقافة التركيّة بأقلّ ما يُمكن. ومع أنّ الموصل كانت إسلاميّة (سنّيّة) بالدرجة الأولى، إلا أنّها أيضًا احتضنت التوجّه العربيّ خاصّةً في أواخر العهد العثمانيّ[٥١]، متأثّرةً دون شكّ بالنهضة العربيّة التي كانت قد انبعثتْ مجدّدًا في سوريا الكبرى في تلك الفترة. ولقد كان للمشاركة الفعّالة الرائدة للمثقّفين المسيحيّين في تلك النهضة أثرٌ في جذب المسيحيّين المثقّفين في الموصل لمشاركة زملائهم المسلمين في هذه النهضة. وكمثال عن تلك المشاركة، يمكن الإشارة لحالةٍ قريبة من منشأ برصوم العائليّ. فقد كان ثابت عبد النور، أحد أقرباء برصوم من عائلة والدته، رئيسًا لجمعيّة العلم[٥٢]، وهي جمعيّة ذات طابع عربيّ قوميّ تأسّست عام ١٩١٤[٥٣]. ونشطت هذه الجمعية التي شملتْ عضويّتُها شخصيّات سياسيّة مرموقة مثل علي جودت الأيّوبي ومولود مخلص[٥٤]، بشكلٍ خاصّ خلال الثورة العربية عام ١٩١٦. وتحقيقًا لدور اللجنة في دعم تلك الثورة حظيَ رؤساء اللجنة ومن بينهم ثابت عبد النور بلقاء مباشر بالشريف الحسين رائد تلك الثورة .

لكن فضلًا عن الخلفيّة العائليّة، كان برصوم كرئيس أساقفة كنيسته في سوريا ولبنان، على اتّصالٍ مباشرٍ بالتيّارات الثقافيّة في ذلك البلد ونشاط روّاد النهضة العربيّة فيه. لذا فإنّ خطابه أمام مؤتمر باريس للسلام (أُنظر أدناه) وموقفه الوطنيّ عندما كان بطريركًا، برزا وعزّزا ما اتّهمَهُ به الفرنسيّون من أنّه كان مؤيّدًا لفيصل وللقوميّة العربيّة بمبادئها الرائدة نحو النهضة العامّة آنذاك.

ولا شكّ أنّ ما جابههُ برصوم من عدم اكتراث غربيٍّ بالمجازر ضد المسيحيّين من ناحية وما كان يطمح إليه شعبُ تلك المنطقة من أهداف وطنيّة، من ناحية أخرى، عزّز لديه تلك النظرة الوطنيّة. ولكنّ هذه العوامل لم تكن الوحيدة التي أثّرت عليه وعلى آراء البطاركة الذين خلفوه، بل الشعور بأنّه بعد تحمّل أربعة قرونٍ من العيش في زاويةٍ منسيّةٍ ومهملة من الإمبراطوريّة العثمانيّة، تحت رحمة الطغاة الأكراد[٥٥]، فقد

أصبح شعبُه الآن يعيش وسط أولادِ عمومته العرب الذين كانوا على مدى التاريخ أكثر تعاطفًا من سواهم، ويشتركون معهم بجذور ثقافيّة وقرونٍ من التفاعل الحضاريّ المميّز.

٥-٤-٥ خطاب برصوم أمام مؤتمر باريس للسلام

في مقابلة مع بولس بهنام (لاحقًا المطران غريغوريوس بولس بهنام)[٥٦]، عبّر أفرام برصوم عن مشاعره حول مشاركته في مؤتمر باريس للسلام قائلًا:

> فوقفتُ للكلام باللّغة الفرنسية، وهي لغة المؤتمر، فصُوّبتْ إليّ الأنظار منها كالسهام الجارحة، ومنها كالزهور العابقة بالشذا، فافتتحتُ كلامي بالآية الإنجيليّة "طوبى لصانعي السلام". فأطريتُ فكرةَ السلام العالمي، وتطرّقتُ إلى أُسس السلام في العالم، ثم دخلتُ موضوعي الذي جئتُ من أجله، فبسطتُ حالة البؤس والحرمان المحيطة بالشرقيّين عامّة من جرّاء الحرب وتوسّعتُ في وصف المصائب التي مُنينا بها، وكأنّني مثلتُ أمام المؤتمرين جثث القتلى الأبرياء، وأشلاء الذين قضوا جوعًا وبردًا وما إلى ذلك من الكوارث العظيمة، فلم أرَ دمعةً تسيل على خدّ ولم أجد نظرة إشفاقٍ على بؤس الشرقيين، وشعرتُ كأنّي أخاطب أصنامًا جامدة، وصخورًا صمّاء، وما انتهيتُ من كلامي إلا وتأكّدتُ أنّ الآمال البرّاقة ذابت وماتت، ولم يبقَ بين جوانحي إلاّ الآلام والأوجاع، هذا ما كان في الاجتماع الأوّل الذي حضرتُه في المؤتمر الذي سُمِّي بـ"مؤتمر السلام".

وبعد اجتماعٍ حضره مع عددٍ من العرب الأحرار حيث وُضعت قائمةٌ بالنقاط التي أرادوا إثارتها في المؤتمر، نهض برصوم للكلام وأكّد "أنّ العربَ، عربٌ سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيّين". وأضاف:

> "وذكرتُ أنّ للعرب حقًّا مقدّسًا في الحرية والاستقلال وفي حياة الكرامة لكونهم أمّةً عظيمة لها تاريخها الخالد، ولها الأيادي البيض على المدنيّة

البشريّة منذ أقدم العصور. وما أنهيتُ كلامي حتّى هتفَ زملائي العرب: "إنّك يا سيدي لمطران العروبة، بل أنت قسّ الزمان!"[٥٧].

فقد كان برصوم في الواقع يعبّر عن شعور الغالبيّة العظمى من المسيحيّين الذين وجدوا الأمان في بلاد العرب بعدما جرى لهم وعليهم من مذابح. على أنّ المشاركين الأساسيّين في المؤتمر، بريطانيا وفرنسا، لم يعملوا بأيّة جدّيّة لمعاقبة القائمين بالإبادة البشريّة للأرمن وللمسيحيّين الناطقين بالسريانيّة، حيث كانوا منشغلين بتوزيع غنائم الحرب فيما بينهم. فقد كانت لديهم الفرصة لتطوير سياسات واستراتيجيّات لمنع حدوث مثل تلك الإبادات ولكنّهم لم يُظهِروا اهتمامًا بهذا الهدف. ولو تحمّلوا المسؤوليّة الإنسانيّة لذلك، لربّما كانوا قد حالوا دون قيامٍ إبادة بشريّة أُخرى بعد عقدين من الزمن أو يزيد.

أمّا القيادة السريانيّة الأرثوذكسيّة، فبعد أن أصبحت واعيةً لخلوّ موقف المشاركين في مؤتمر باريس للسلام من العطف الحقيقيّ، وحيث إنّ نسبةً مهمّة من شعبها كان لا يزال يقطن تحت السيطرة التركيّة، فقد عادتْ واستقرّت على فلسفتها التقليديّة القائمة على طلب السلام والالتزام بكلّ الواجبات والإخلاص إلى أيّ بلد يتواجد فيه شعبها. وكان هذا موقف البطريرك الياس الثالث كما سنرى.

٥-٥ بعد الحرب – في الوطن التاريخيّ في أعالي ما بين النهرين

٥-٥-١ البطريرك ينادي بالولاء

لقد كانت الفترة بين انتهاء الحرب الأولى في ١٩١٨ وإعلان الجمهوريّة التركيّة في ٢٩ تشرين الأوّل ١٩٢٣[٥٨] فترةَ تغيّرات سياسيّة واسعة في أوروبا. أمّا في داخل تركيا فقد كانت تلك فترة انتقاليّةً وحرجة، حاولتْ خلالها الأقلّيّات إيجادَ صيغة للعيش بحدٍّ أدنى من الأمان لِأفرادها. وبينما كان برصوم يطالب بحقوق شعبه في مؤتمر باريس

للسلام بدءًا من عام ١٩١٩ وبعد ذلك في لوزان عام ١٩٢٣، فقد كان البطريرك الياس، وهو على إدراك كامل بالأخطار التي كانت لا تزال تحيط بمجتمعه السريانيّ الأرثوذكسيّ في تركيا، يدعو إلى الولاء للسلطة التركيّة كما سبق ودعا للولاء إلى السلطة العثمانيّة. وفي زيارته لأورفا (الرّها– إديسّا) في عام ١٩١٩، لقي انتقادًا من بعض أعضاء ملّته بسبب خطّته لزيارة الحاكم التركيّ للمدينة قبل زيارته للحاكم البريطانيّ. واستنادًا إلى ما قاله أبروهوم نورو[٥٩] الذي كان من أورفا وأيّده زكريّا شاكر[٦٠]، فإنّ البطريرك أجاب أحد المنتقدين بقوله: "ابني، دعني أقوم بواجبي. أنا أعلم ما أفعل. الإنكليز ضيوفٌ أما الأتراك فباقون هنا"[٦١].

ويبدو أنّ البطريرك الياس الثالث كان على اعتقادٍ متزايدٍ بصواب أسلوبه في العمل خاصّة بعد أن تبيّن له أنّ الدول الغربيّة لن تبدي اهتمامًا بشؤون المسيحيّين الناطقين بالسريانيّة وبمستقبلهم، أكثر ممّا يلائم مصالحها. وفي الواقع كان كثيرًا ما يُبدي تأييدًا لكبار السياسيّين مثل رؤوف بك وعصمت إنونو وفوزي جاكماق، كما أكّده أمين سرّه زكريّا شاكر في ١٩٧٢، إذ قال: "لذا فعندما يزور البطريرك السياسيّين الأتراك لأول مرّة فإنّه يثني على السياسة التركيّة... ويقول: نحن السريان مناصرون للإدارة التي نحن رعاياها... وليس لدينا أيّة صلة بالدول الغربيّة"[٦٢]. فقد كان موقف البطريرك مبنيًّا على استراتيجيّة سلامةِ شعبِهِ التي يتوجّب النظر إليها من منظار ذلك الظرف، خاصّة بناءً على ما شاهده هو خلال أحداث سيفو. وانسجامًا مع هذا الموقف، فقد حافظ البطريرك على علاقات ودّيّة مع الساسة الأتراك. ويشير أمين سرّه إلى أنّه كان للبطريرك ثلاثة لقاءات في أنقرة مع مصطفى كمال، كان أحدها في ٩ شباط ١٩٢٣. وقبل ذلك الاجتماع، أجرى مقابلة مع جلال نوري صاحب جريدة "إيلري" الذي كان حليفًا لمصطفى كمال. ومن خلال تلك المقابلة أوضح البطريرك موقفه من المستقبل الآشوريّ/ السريانيّ في الجمهوريّة التركيّة قائلًا[٦٣]:

لم يدخل حتى الآن موضوع حقوق الأقليّات في أذهان المجتمع الذي أُمثّله وأحلامه. وسوف نعارض أيّ أمرٍ من هذا النوع بشدّة. ولم أقدّم طلبًا كهذا الآن ولن أقدّم ذلك في المستقبل. إنّ السريان هم أقلّيّة يسكنون ضمن الميثاق الوطنيّ ويودّون العيش مع الأغلبيّة (التركيّة) في السرّاء والضرّاء...

لا شكّ في أنّ تعبير البطريرك الياس الثالث عن الولاء كان يعكس الخوف وضعف الشعور بالأمان الذي استولى على شعبه في تلك الظروف، فلم يكن لديه ما يمكن المطالبة به من حقوق خاصّةٍ بغيابِ أيّ دعمٍ من القوى الغربيّة. لذا فقد أضحى هو وشعبه تحت رحمة الحكّام الأتراك. وبهذا الصدد، من الجدير الملاحظة أنّه بعد مفاوضات الحرب الأولى مع الجهة الخاسرة (تركيا)، فإنّ الناطقين بالسريانيّة الذين كانوا يتمتّعون قبل الحرب بموقعٍ نصف مستقلّ تحت نظام الملّة، أصبحوا بعد انتهاء مؤتمر باريس للسلام، بدون حماية، لا من خلال معاهدات عالميّة معترف بها ولا من خلال عرفٍ ثابتٍ كنظام الملّة الذي لم يعد ساريَ المفعول.

٥-٥-٢ إبعاد الكرسيّ البطريركيّ من تركيا

بالرغم من سياسة الولاء التي اتّبعها البطريرك الياس الثالث، فإنّ بقاءه في تركيا أصبح غير واقعيّ حتّى قبل إبعاده عنها رسميًا عام ١٩٢٤. فقد كان ذلك نتيجةً للسياسة التركيّة التي قضت بعدمِ قبول أيّ من غير المسلمين في أيّ مركزٍ رسميٍّ أو غير رسميٍّ في الدولة، ونتيجةً لذلك، عدمِ تشجيعِ بقاءِ غير المسلمين في تركيا. وفي خطاب ألقاه في أيلول ١٩٢٤ أعلن مصطفى كمال أنّ المؤسّسات الدينية تشكّل تناقضًا مع مفهوم الدولة التي تعمل بمفهوم وحدانيّة الفقه. وصرّح بأنّه "كان يجب إلغاء الكنائس الأرثوذكسيّة والأرمنيّة ومجامع اليهود المؤسّسة في تركيا كما حصل بالنسبة للخلافة"[٦٤].

فضلًا عمّا جاء أعلاه، فإنّ عدم إدراج الرعيّة السريانيّة الأرثوذكسيّة بين "الأقلّيّات غير المسلمة" بموجب بنود معاهدة لوزان مهّد الطريق لإزالة الكرسيّ البطريركيّ من تركيا. وجاءت أحداثٌ معيّنة وقعتْ في عامَي ١٩٢٤ و١٩٢٥، سيّما اندلاع "ثورة النساطرة" في جبال حيقاري عام ١٩٢٤، لتعطي الأتراك عذرًا إضافيًّا. فقد استغل الكماليّون هذه الأحداث لإزالة أيّ معارضة تخطر ببالهم. وتَنقُل الباحثة نورس عطو عن رسالةٍ في الفاتيكان[٦٥] ما مفاده أنّ ١٥٠ من السريان الأرثوذكس والسريان الكاثوليك أُبعدوا عن مديات وعين ورد وأنحل ومزيزح وميدن، إضافةً إلى مائة آخرين من آزخ.

وفي عام ١٩٢٤ صدر أمر رسميّ يمنع البطريرك الياس الثالث من استعمال لقبه الرسميّ كبطريرك في أيّ من مراسلاته مع الجهات الرسميّة التركيّة[٦٦]. أمّا بما يتعلّق بالظرف الخاصّ بأمر إبعاد البطريرك عن تركيا، فاستنادًا إلى ما أورده الخوري غابريال أيدن الذي كان آنذاك تلميذًا في دير الزعفران عندما استلم البطريرك أمر الإبعاد فيقول[٦٧]:

> "في أحد الأيّام، حضر محافظ ماردين إلى الدير لتسليم برقيّة من أتاتورك (مصطفى كمال) سبق للمحافظ أن استلمها هو ونَصّ التلغراف على ما يلي: "على الرئيس الديني الذي يرتدي البزّة السوداء (البطريرك) أن يغادر تركيا في الحال وعليه ألاّ يعود إليها أبدًا".

وبناءً على ذلك، فقد غادر البطريرك الياس الثالث تركيا في ربيع ١٩٢٤[٦٨]. وبهذه المغادرة القسريّة، فقدتْ بطريركيّةُ السريان الأرثوذكس كرسيّها في دير الزعفران الذي كانت قد اتّخذتْهُ مقرًّا لها منذ أن نُصِّب البطريرك ميخائيل الكبير على هذا الكرسي في دير الزعفران عام ١١٦٦. وبذلك أيضًا فقدتْ هذه الكنيسةُ آسيا الصّغرى كمقرٍ لكرسيّها البطريركيّ عبر عدّة قرون، منذ الألف الأوّل الميلاديّ.

وتنفيذًا للأمر الصادر بهذا الشأن، سافر البطريرك من دير الزعفران إلى حلب حيث قدّسَ كنيسةً جديدة[٦٩] ثمّ إلى زحلة قبل أن يستقرّ لبعض الوقت في القدس. واستنادًا إلى ما ورد في نقل شفويّ، فقد حاول البطريرك اتّخاذ القدس مقرًّا بطريركيًّا دائمًا، ولكنّ هذا المسعى جابه اعتراضاتٍ من اللاتين واليونان الأرثوذكس والأرمن على اعتبار أنّ التقليد التاريخيّ لا يسمح بإقامة بطريركيّة للسريان الأرثوذكس في القدس[٧٠].

ومن جهةٍ أخرى، صدر بعد حينٍ، في ٧ تمّوز ١٩٣١[٧١]، قرارٌ بتجريد البطريرك الياس الثالث من جنسيّته التركيّة بعذر أنّه حصل على الجنسيّة العراقيّة بدون استحصالِ موافقةِ السّلطات التركيّة. وبناءً على ذلك، لم يعد بمقدوره إقامة علاقةٍ ذات معنى مع تركيا. وفضلًا عمّا جاء أعلاه، فقد منعتِ السّلطات التركيّة دخولَ البطريرك أفرام برصوم إلى تركيا بسبب موقفه المعروف في مؤتمر باريس للسلام. كما أنّ أمرًا تركيًّا صدر في ٧ حزيران ١٩٣٧، منع دخول أيّ من أعماله المنشورة وذلك استنادًا إلى ما جاء في الأمر "بسبب محتوياتها الخطرة[٧٢]". إنّ ما فعلتْهُ تركيا في ذلك الوقت من قلع كنيسة صغيرة من موطن جذورها التاريخيّة، لم يكن آتيًا من أيّ تهديدٍ من قبل هذه الكنيسة التي يؤكّد تاريخُها نظرتَها السلمية على مرّ الدهور. والحقيقة هي أنّ الإجراءات التركيّة كانت جزءًا من سياسة (التتريك) التي رأتْ بأنّ المسيحيّين لا يصلحون كمواطنين. ويلقي الجزء التالي المزيد من الضوء على هذه السياسة.

٥-٥-٣ الاستبعاد الإضافي للأقليّات غير المسلمة

شملتْ سياسةُ الأقلّيّات التركية الرسميّة، كما جاء في معاهدة لوزان الموقّعة في ٢٤ تموز ١٩٢٣، بندًا ينصّ بالسماح لغير المسلمين بممارسة حقوقٍ معيّنة، إلاّ أنّ تركيا حدّدت تطبيق هذه الحقوق على ثلاث فئات كبيرة من غير المسلمين، اليونان والأرمن واليهود[٧٣]. ومع أنّ المعاهدة، كما لاحظ أوران[٧٤]، استخدمت الاصطلاح "غير

المسلمين"، فإنّها لم تحدّد في أيّ من موادّها الـ١٤٣ أنّ ذلك ينطبق على فئات غير مسلمة دون أخرى. فقد أبعدتْ تركيا الفئات المسيحيّة الصغيرة (كالسريان الأرثوذكس) عن الحماية التي نصّتْ عليها بنودُ المعاهدة المذكورة، إذ ينصّ أحد هذه البنود (البند ٤٠) على أنّ لهم الحقّ في تأسيس أيّ مؤسّسة خيريّة أو دينيّة أو اجتماعيّة وأيّ مدرسة أو مؤسّسة تربويّة، على نفقتهم، وإدارتها والتحكّم بها، مع الحقّ باستعمال لغتهم وممارسة حقوقهم الدينيّة[٧٥].

ومع ذلك فقد واجه السريان الأرثوذكس المصاعب وبالتالي الفشل في محاولتهم نيل الموافقة على إقامة دروس لتعليم الكتاب المقدّس عام ١٩٤٩[٧٦]. ويتطرّق أوران للأسباب المحتملة لاستبعاد السريان الأرثوذكس من الحصول على الحقوق التي كانت قد مُنحت لغير المسلمين الآخرين إذ يعزو ذلك إلى "عدم وجود دولة خارجيّة تدافع عن حقوق هذه الطائفة"[٧٧]. لكن يبدو أنّ الأقلّيّات التي كان هناك اعتراف مباشر بحقوقها في معاهدة لوزان هي الأخرى لم تحظَ بممارسة تلك الحقوق، إذ سرعان ما أصبحتْ في موقع مضايقة ومن ثَمّ إبعاد من البلد[٧٨].

فبعد أن تحقّق جُلّ هدف الأتراك في القضاء على المسيحيّين الأرمن والناطقين بالسريانيّة في تركيا من خلال الحرب الأولى، أعقبتْ ذلك سياسةُ التبادل الإثنيّ بين اليونانيّين والأتراك تمهيدًا لسياسة "التتريك" التي استهدفت الإبقاء على شعبٍ متجانس من أصل تركيّ. ولذا فبالرغم ممّا أُعلِنَ عن الأهداف العلمانيّة للجمهوريّة التركيّة، سُرعانَ ما ظهر الإسلامُ كمحورٍ مركزيٍّ اقترنت به سياسةُ "التتريك". وبهذا الصدد، يقول پولتن إنّ مصطفى كمال اعتبر المسيحيّين غير ملائمين للانتماء إلى سياسة التتريك التي تبنّاها[٧٩].

ومن نتائج سياسة التتريك في الثلاثينيّات من القرن العشرين، كان أمْرُ الأقلّيّات بتغيير ألقابها إلى ألقابٍ تركيّة بموجب قانون الألقاب الصادر عام ١٩٣٤[٨٠]. وتحقيقًا

لنفس السياسة، تمّ في الأربعينيّات، تغيير أسماء القرى المسيحيّة إلى أسماءٍ تركيّة[٨١]، تنفيذًا لسياسة التتريك التي استهدفتْ محوَ الإرث الحضاريّ لسكّان البلاد الأصليّين. وبهذه الخطوة، تمّ إهمال الخلفيّة الحضاريّة والتاريخيّة لتلك الأماكن. كما أنّ من نتائج سياسة التتريك، كان إبعادُ المسيحيّين عن أيّة وظائف حكوميّة. فبينما كان للمسيحيّين دورٌ معيّنٌ في المجال الرسميّ أثناء الحكم العثمانيّ، انطفأ هذا الدور تحت الحكم التركيّ حيث مُنع المسيحيّون من حيث التطبيق العمليّ من أيّ دورٍ في التوظيف الرسميّ. وفي هذا الصدد يقول أحد السريان، معبّرًا عن رأي الآخرين أيضًا: "لم أستطع الحصول حتّى على عملٍ كجامع للقمامة"[٨٢]. لذا فإنّ ما جرى من أحداث مروّعة منذ بداية القرن، وما أعقب ذلك من عيشٍ كمواطنين من درجة ثانية أو أدنى، أدّى إلى هجرة متزايدة على مدى العقود اللّاحقة من القرن العشرين إلى بقاع أخرى من المعمورة. فإضافةً إلى الأمريكيّتين، دخلت أوروبّا الغربيّة، ألمانيا أوّلًا ثم السويد وهولندا وغيرها فضلًا عن أستراليا ونيوزلندا، في مخطّطات الهجرة للسريان وغيرهم من المسيحيّين الذين كانوا يقطنون آسيا الصغرى قبل أن يسكنَها العنصر التركيّ (السلاجقة) بألف عامٍ تقريبًا.

٥-٦ بعد النزوح

تمخّضت أحداثُ القتل والإرهاب والتخريب التي حصلتْ في فترة السنتين ١٨٩٥-١٨٩٦ وكذلك في سنة ١٩١٥ وما بعدها إلى تغيير كامل في الخارطة السكّانية للناطقين بالسريانيّة في الشرق الأوسط، ربّما باستثناء الموارنة. فإنّه فضلًا عن الخراب الذي حلّ بالسريان الأرثوذكس في الأناضول، خَلَتْ معظمُ مناطق حيقاري في شرق الأناضول والتي كانت موطنَ الكثيرِ من شعب كنيسة المشرق، وكان يُقدَّرُ تعدادُ شعبِها بنحو مائة ألف نسمة في القرن التاسع عشر[٨٣]. فبينما لجأ بعضٌ من الذين

نجوا من الإبادة الجماعيّة إلى العراق، لجأ آخرون إلى أرمينيا وجورجيا وموسكو خاصّةً بعد أحداث العنف عام ١٩٣٣[٨٤]. كما أضحى قسمٌ من المناطق التي كان يسكنها السريان الأرثوذكس على مدى القرون مثل سويرك وجزيرة ابن عمر خاليًا من المسيحيّين. وبهذا غدَتْ ثمانيةٌ من أبرشيّات السريان الأرثوذكس العشرين التي كانت موجودةً قبل عام ١٩١٥، شبهَ خاليةٍ من المكوِّنِ المسيحيّ.

٥-٦-١ إعادة التوطّن وتحدّياته

توجّه المسيحيّون الناطقون بالسريانيّة من الأناضول جنوبًا إلى العراق وإلى سوريا الكبرى وكان معظم الذين توجّهوا إلى العراق قد قدموا من الجزيرة وسعرت وديار بكر ومن أجزاء من طور عبدين، حيث وجدوا ملجأً في الموصل وما حولها[٨٥]. على أنّ النسبة الكبرى من المهاجرين توجّهتْ إلى شمال سوريا حيث استقرّ الجزء الأكبر منهم في الشريط الحدودي الذي شمل حلب في الغرب إلى الحدود مع العراق في الشرق في منطقة واسعة شملت رأس العين والقامشلي والمالكية والحسكة. وبينما استقرّت الأكثريّة الغالبة في هذه المناطق، مضى آخرون إلى المدن السورية الرئيسيّة: دمشق وحمص وحلب وإلى بيروت وزحلة في لبنان، بينما وجد الذين هربوا من مجازر أدنا سنة ١٩١٩ مأوًى لهم في طرابلس شمالَ لبنان. أمّا القدس وبيت لحم فقد اجتذبتا إليهما العديد من أهالي آزخ والقرى المجاورة لها. كما وصلتْ دفعاتٌ أخرى من المهاجرين إلى بعض المدن السوريّة واللّبنانيّة من كيليكيا عام ١٩٢٢ وعام ١٩٣٣[٨٦]. كما ورحل قسمٌ من الذين وصلوا إلى لبنان خاصّة في السنوات الأولى للهجرة، بحرًا إلى أمريكا الشماليّة، بينما رحل آخرون إلى أمريكا الجنوبيّة، البرازيل والأرجنتين غالبًا[٨٧]. ويجدر الذكر أنّ وجودَ السريان في أمريكا الشمالية، في الولايات المتّحدة خاصّة، يرجع إلى أواخر القرن التاسع عشر، خاصّة بعد أحداث العنف عامَي ١٨٩٥ و١٨٩٦ حيث هاجر إليها العديدُ من حاكَةِ الحرير من ديار بكر واستقرّوا في نيوجرسي. وكما هي

العادة في الهجرات عمومًا، التحق معظمُ الذين وصلوا لاحقًا بالذين وصلوا قبلهم واستقرّوا بالقرب منهم. لذا فالذين هاجروا من خربوت، استقرّوا في ماستشوست والذين من طور عبدين في جزيرة رود أيلاند حيث عملوا في مصانع الغزل والنسيج، بينما اتّجه آخرون إلى مشيغان. كما توجّه كثيرون من ماردين إلى كندا واستقرّوا في مدينة شيربروك في مقاطعة كيبيك. وغادر العديد من الذين سبق أن وصلوا قرى فيروزة وزيدل في محافظة حمص أو من الذين كانوا من سكّانها الأصليّين إلى ديترويت وفلوريدا. ومنذ عام ١٩٠٧، أُرسِل عددٌ من الكهنة من القدس في البداية لرعاية هذه الموجات من النازحين. أمّا النزوح إلى أوروبا فتمّ في النصف الثاني من القرن العشرين (انظر الفصل السادس).

عمل الكثيرُ من المهاجرين إلى شمال سوريا في الزراعة بينما التحق آخرون بالمهن الحرّة المحلّيّة. هذا وقد وجد اللاجئون في كلّ من العراق وسوريا جوّ أمانٍ كانوا بأمسّ الحاجة إليه، فضلًا عن عيشتهم في مجتمعات كانت مستعدّة لتقديم العون وفتح آفاق لحياةٍ جديدةٍ تختلف جذريًّا عن حياة الشقاء التي عاشوها في بلدان الأناضول[٨٨]. كما أنّ القادمين الجدد وجدوا أنفسهم في محيطٍ ضمن لهم حرّيّتهم في العبادة وفي المواطنة والتملّك والتعليم وفي التوظيف الحكوميّ، خلافًا لما لاقوه في العهود السابقة. واستمرّ جوّ الترحيب بكلّ القادمين من السريان الأرثوذكس والسريان الكاثوليك والكلدان قبل استقلال العراق في عام ١٩٣٢ وسوريا في عام ١٩٤٦، وبعدهما. أمّا بالنسبة للآشوريّين فقد اتّبع الموضوع مسارًا آخر[٨٩].

٥-٦-٢ خروج آخر الرهاويّين – القافلة الأخيرة

مثّل خروج كافة المسيحيّين من الرها (أورفا) في عام ١٩٢٤ فصلًا آخر من فصول المآسي التي اكتنفت الوجود المسيحيّ في آسيا الصغرى. فقد كان قد بقي بعد الحرب الأولى في أورفا التي تقع على مسافة ٢٠٠ كم إلى الغرب من ماردين، بحدود ٥٠٠٠

مسيحيّ غالبيّتهم من السريان الأرثوذكس، فضلًا عن أقلّيّات من الأرمن والكلدان والسريان الكاثوليك. وكان عدد الأرمن حينئذٍ حوالي ٥٠٠ شخص من أصل ٢٥٠٠٠[٩٠] نسمة تقريبًا من الأرمن كانوا يعيشون في أورفا قبل المجازر.

ففي ربيع عام ١٩٢٤، رحلت المجموعة السكّانيّة بكاملها في قافلة واحدة واتّجهتْ إلى حلب تاركةً وراءها بيوتَها ومزارعها وكافّة ممتلكاتها الأخرى. يصف يوسف نامق الذي كان يبلغ العاشرة من عمره آنذاك ما حدث في القافلة وفي السنين التي تلتها من قصص شهود عيانٍ آخرين أكبر منه سنًّا وذلك في كتابه "القافلة الأخيرة"[٩١]، فيصف الشعور بالخوف والقلق عشيّةَ تلك الرحلة، ويعبّر بشكل خاصّ عن الجوّ الذي أحاطت به السرّيّة عن سبب تلك الرحلة الشاملة لشعب بكامله. وممّا أضاف إلى الغموض كان عدم رغبة المرتحلين في السنوات اللاحقة الحديثَ عن أسباب تلك الرحلة وكأنّي بهم يبغون نسيانها حدثًا وأسبابًا. ومع ذلك فإنّ نامق، مستندًا إلى بعض شائعات سرّيّة يلمح إلى أنّ ذلك الخروج الجماعيّ كان للتعويض عن شروطٍ لم يتمكّن شيوخُ المجتمع من الوفاء بها في صفقة تجاريّة مع الأسياد المسلمين في أورفا. وقد كتبتْ الباحثة ساتو عن الهجرة الجماعيّة للرهاويّين وإعادة توطّنهم، بالكثير من النقاش متناولةً الحيثيّات السياسيّة والاجتماعيّة لهذا الحدث الناجم، برأيها، عن نوع من الاندفاع النفسيّ لنسيان المجازر الماضية[٩٢]. وبينما قد يكون هناك أكثر من سبب واحدٍ لهذا الولوج إلى النسيان، فإنّ الأقوى هو العامل السايكولوجيّ المتمثّل بمقارنة الماضي المجيد للمدينة كأحد المراكز الأولى للمسيحيّة حيث أُنشئتْ أوّل مملكةٍ مسيحيّة سريانيّة وفيها أيضًا نشأ الأدب الكلاسيكيّ السريانيّ، وهي "المدينة المباركة" كما ورد في تعليم مار أداي[٩٣]، مقارنة ذلك كلّه بالحاضر الذي فيه سلّم المرتحلون ذلك الصرح التاريخيّ المسيحيّ السريانيّ إلى من لم يكن لهم صلة لا بالمدينة ولا بتاريخها المجيد. ولا بدّ أنّ المرتحلين استنكروا أيضًا ترك آخر كنيستين لهم للمحتلّين الذين حوّلوا إحداهما إلى جامع والأخرى إلى مشغل وإسطبل.

وقد أظهر المطران أفرام برصوم (البطريرك لاحقًا) كلّ مشاعر العطف للمرتحلين القادمين إلى حلب في عام ١٩٢٤ فشاطرهم الحزن العميق قائلًا:

"ربّاه ... أين من الرها مناسكها وأديارها ونسّاكها ورهبانها ... أوّاه! تلك أحداث الزمان، وسيوف الفاتحين، وسياسة الطغاة، ودسائس الطامعين، والخطل في الرأي، والخلل في تصريف الأمور، جعلت الرها تتقلب بين أدوار رقيّ وانحطاط، وهجرة واختلاط، فبدلت السريانيّة بالأعجميّة[٩٤]، وسَفَت عاصفة زماننا بقاياها إلى أحد أحياء الشهباء، نزلوا أذلاّء، وقد حنونا عليهم حنوّ الأمّ على الفطيم دامعين".

ويُردف على ذلك بقصيدة عصماء تذيب الجماد، وممّا يقول فيهم:

"رثيتُ لخلقٍ من بقيّة قومنا يُسام امتهانًا واعتسافًا بهجرة

يُغرَّب عن خير المَواطِن صاغرًا ويُغصَب أديارًا وأجملَ بيعة

عسى الله يؤتي مجد آرام في الرها حياةً وبعثًا بعد لأيٍ وغربة"[٩٥]

وكان المطران برصوم يزورهم دائمًا في مأواهم الجديد في حلب مشجّعًا "ينفخ فيهم روح الغيرة والحماسة، وساعدهم ليصبحوا مواطنين سوريّين مخلصين للوطن الجديد الذي لم يكونوا غرباء عنه"[٩٦]. ومن الجدير بالذكر أنّ الرهاويّين المهاجرين إلى حلب جلبوا معهم ما أمكنهم نقله من الكتب الكنسيّة والتاريخيّة والتي شملتْ أقدمَ نسخةٍ معروفة من كتاب التاريخ العامّ لميخائيل الكبير الذي دوّنَهُ في القرن الثاني عشر. وكان هذا الكنز التاريخيّ قد بقي مع إحدى العوائل الرهاويّة لحين إيداعه في "خزنة" في كنيسة مار أفرام في حلب. وقد كان لي النصيب الوافر بأن ألقي نظرة على تلك الوثيقة التاريخيّة مع باحثين آخرين حضرنا مؤتمرًا ثقافيًا عُقِد في حلب عام ٢٠٠٨[٩٧].

٥-٦-٣ عونٌ يصل من المغتربين

بالرغم من الظروف الصعبة التي عاشها المغتربون الأوائل في أوطانهم الجديدة، فقد مدّ العديدُ منهم يدَ العون لأهل شعبهم في البلاد الأمّ. وبعملهم هذا، فإنّهم ساعدوا

الكنيسة بمواردها الضئيلة على تقديم العون لشعبها الذي كان قد ترك كلّ ما يملكه وراءه، للبدء بإعادة بناء الكنائس والمؤسّسات والمدارس. فقد كانت الكنيسةُ قد فقدتْ أوقافَها في تركيا بتدمير ١٥٦ كنيسة وديرًا (الجدول رقم ٢). كما أنّ الأوقاف التي كانت تملكها في القدس كانت متواضعةً[٩٨]، لذا اتّجهتِ الكنيسةُ نحو شعبها الذي كان البعض منه قد استقرّ في بلاد المهجر منذ أحداث ١٨٩٥. وكان هذا الشعب ما زال على علاقاتٍ حميمةٍ مع أهله في البلاد الأمّ. وكما ورد سابقًا في هذا الإطار، فقد قامت جماعاتٌ سبق لها أن تركتْ ديار بكر في عام ١٨٩٩ بتأسيس جمعيّة لتشجيع التأهيل الثقافيّ بين أفراد شعبها في البلاد الأمّ تحت اسم (جمعيّة المدارس الوطنيّة الآشوريّة في أمريكا) والتي عُرفت بعدئذ باسم (تاو ميم سمكث) اختصارًا لاسم "ترقي المدارس السريانيّة"[٩٩]. وكانت هذه الجمعيّة قد توسّعت في المجال التعليميّ وفي النشاط الوطنيّ خاصّةً تحت قيادة جبرائيل بويجي، وهو شخصيّة وطنيّة هاجرت إلى أمريكا عام ١٩٠٠ وتولّى رئاسة هذه الجمعيّة[١٠٠] التي أصبحتْ مركز تجمّع لتقديم العون للشعب السريانيّ قبل مجازر سيفو وبعدها.

ومن خلال هذا العون، أمكن إنشاء دار ومدرسة للأيتام في محافظة كيليكيا في جنوب تركيا عام ١٩١٩ عندما كان الفرنسيّون يسيطرون على تلك المحافظة. لكن بسبب الظروف بعدئذ وبتشجيع من البطريرك الياس، تمّ نقل هذه المؤسسة إلى بيروت عام ١٩٢١ حيث استمرّت بتقديم الرعاية للأيتام معيشةً ودراسة. كما أنّ هذه المؤسّسة أصبحتْ مصدرًا مهمًّا لرفد الكنيسة بالكادر الكنسيّ من شمامسة وكهنة لمختلف الكنائس التي أُنشِئت في سوريا حينئذٍ. ثم انتقلت هذه الدار إلى مكان أوسع عام ١٩٢٣ في منطقة المصيطبة بالقرب من بيروت، ثم إلى مكانٍ أكبر سعة في عام ١٩٢٨ في بيروت. هذا وتشير الوثائق التي تمّتْ دراستُها إلى أنّ هذه الجمعيّة الخيريّة قامتْ أيضًا بتوفير المصادر الماليّة لإنشاء ميتمٍ في دير الزعفران وآخر في أدنا.[١٠١]

٥-٦-٤ تحرّي إمكانيّة الحصول على عونٍ أجنبيّ

حاولتِ الكنيسةُ في العشرينيّات من القرن العشرين أن تحصلَ على عونٍ ماليٍّ من الكنيسة الأنكليكانيّة ومن الكنيسة البروتستانتيّة الأسقفيّة في أمريكا. وكان الهدف من الاتّصال بالكنيسة الأنكليكانيّة هو إعادة إحياء مشروع الصندوق الثقافيّ للبطريركيّة السريانيّة الذي كان قد أُنشِئ على إثرِ زيارة البطريرك بطرس إلى إنكلترا في الفترة ١٨٧٤-١٨٧٥، والذي كان قد جُمِّد منذ أوائل التسعينيّات من القرن التاسع عشر (انظر الفصل الثالث). وقد أفضتْ جهودي في البحث بهذا الصدد إلى ثلاث رسائل ذات علاقة بموضوع البحث تشيرُ جميعها إلى ضعف الاستعداد لتقديم العون لكنيسة شرقيّة وقعتْ تحت مطرقة عدوانٍ غاشم.

تحوي الرسالة الأولى[١٠٢] جوابًا من القس آرثر هنري فن، يكتب فيها نيابةً عن اللّجنة الثقافيّة لمشروع الصندوق الثقافيّ، ويبدو أنّ هذه الرسالة كانت جوابًا على رسالة من البطريرك الياس الثالث. ويبدو أنّ تاريخها كان "الأوّل من تشرين من السنة الماضية[١٠٣]". ورسالة القس آرثر فن مرفقة بصكٍّ مصرفيٍّ بمبلغ ١٨١ باوند و١٦ شلنغ، مشيرةً إلى كونه المبلغ المتبقّي من السنوات السابقة وإلى غلق الحساب المصرفيّ المذكور. وقد طلب القسّ فن كتابًا يعترف باستلام الصكّ المذكور ويزيد عليه بطلب "الأسماء المحدّدة للأطفال والمعلّم الذي سيحصل على فائدة من العون الذي يقدّمه مسيحيّو بلدنا..." (أُنظر صورة هذا الكتاب في الوثيقة التي تمّت الإشارة إليها).

أما الرسالة الثانية[١٠٤] فقد كانت من رئيس أساقفة كانتربري إلى البطريرك الياس الثالث في إستانبول مؤرّخة في ٢ آذار ١٩٢١. وكانت هذه الرسالة ردًا على رسالة من البطريرك الياس مؤرّخة في ٢١ شباط ١٩٢١. وفي ما يلي شيءٌ من التفصيل بشأن هاتين الرسالتين:

١- رسالة البطريرك الياس الثالث المؤرّخة في ١٦ شباط ١٩٢١[١٠٥]:

يقدّم البطريرك الياس هنا وصفًا موجزًا للخسائر التي مُني بها شعبه في تركيا ويشير إلى محاولة نائبه (أفرام برصوم) مقابلة لورد كورزن في مؤتمر باريس للسلام. ويبدي تقديره لعبارات الاطمئنان التي قدّمها ممثّل الحكومة البريطانيّة عند قوله "إنّ مصالح شعبنا لن يُغَضَّ النظرُ عنها عندما يجيء الوقت لذلك." ويمضي البطريرك بعدئذٍ إلى الطلب من رئيس الأساقفة التوسّط في مؤتمر لندن الذي كان على أبواب الانعقاد، للمساعدة في إعمار الكنائس التي حلّ فيها الخراب، وفي العمل على توفير الأمان لمجتمعنا الذي كان لا زال يعيش في تركيا. وفي الحقيقة، فإنّ هذا الطلب كان ينطوي على أملٍ كبيرٍ بأن يقوم رئيس الأساقفة بالعمل والتوسّط لتحقيق ما قُدِّم إليه من طلب العون.

٢- جواب رئيس أساقفة كنتربري في رسالة مؤرّخة في ٢ آذار ١٩٢١[١٠٦]:

أمّا جواب رئيس أساقفة كانتربري فقد ذكر فيه أنّه ليس لديه "سلطة مباشرة أو صوت" لكن يأمل بأن تقوم بريطانيا بكلّ ما تستطيع لمساعدة السريان الأرثوذكس. ولكنّه يخشى أن يكون هذا العون أقلّ ممّا هو يأمل نظرًا "لظروف أعظم وأشدّ توتّرًا".

إنّ ورود هذا الجواب، بعد خبرة ما يقرب من ثلاثين سنة من التعامل مع الكنيسة الأنكليكانيّة، جعل الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة غير متفائلة بأيّ تعامل مع تلك الكنيسة. وبالرغم من ذلك، فقد قام أفرام برصوم بمحاولة أخرى عام ١٩٢٧ وهو في طريقه إلى أمريكا. وقد كان الجواب سلبيًّا كما يتبيّن من الرسالة التي وجّهها برصوم إلى رئيس أساقفة كانتربري التي فيها يقول: "إنّ الأجوبة المعتادة "سأحاول" "إنّنا نأسف"، و"يحزنني" تثيرني. أنا أتأسّف بشدّة بأنّ كنيستنا لم تستطع إثارة اهتمام الكنيسة الأسقفيّة، وإنّ محاولاتي في ١٩١٣ و١٩٢٠ و١٩٢٧ قد باءت بالفشل..."[١٠٧].

أمّا الرسالة الثالثة فقد وردتْ من الكنيسة البروتستانتيّة الأسقفيّة في الولايات المتّحدة والمؤرّخة في ٢٥ تموز ١٩٢٨ والمعنونة إلى البطريرك الياس الثالث. ويتّضح من سرد الرسالة أنّها كانت جوابًا لرسالة حملها المطران سويريوس أفرام برصوم أثناء زيارته الرعوية والأكاديميّة للولايات المتّحدة. وهنا يعبّر الأسقف الرئيسيّ لتلك الكنيسة عن الرغبة في علاقة حميمة مع الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة، مؤكّدًا مع التقدير أنّ:

> التاريخ الطويل للعمل الجليل والشهداء الذين قدّمتهم كنيستكم وشعبها، كان دائمًا مدعاةً لتقارب مع كنيسةٍ متواضعة في معطياتها المادّيّة وصبورة على تحمّل المصائب."

ومع ذلك فإنّ رئيس الأساقفة لهذه الكنيسة أبدى "حزنه" بأنّ هذا الطلب قد ورد "فيما البلد (بلده) يواجه صعوبات ماليّة خطيرة"[١٠٨]. وعليه فقد أبدى مسؤول الكنيسة المذكورة اعتذاره عن تقديم أيّة مساعدة.

إنّ هذا الردّ السلبيّ الوارد من كنيسة رائدة ومشهورة وقائمة في أغنى أقطار المعمورة، استجابةً لطلبِ مساعدةٍ من أصغر كنيسة في الشرق الأوسط، كنيسةٍ مرّتْ بأقسى ظروف القهر من مذابح وتشريد، هو أمرٌ مثيرٌ للانتباه ودليلٌ على غياب أيّ اهتمام حقيقيّ. إنّ هذا الردّ، مع ردود الكنيسة الأنكليكانيّة الآنفة الذكر جعل الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة التي اعتمدتْ على نفسها على مدى تاريخها الذي كان محفوفًا بالتحدّيات، تتوصّل إلى النتيجة الواضحة بأنّ عليها الاستمرار على هذا النحو في العصر الحديث أيضًا.

لعلّ المطران أفرام برصوم الذي كان قد شهد عن كثب الموقف السلبيّ في مؤتمر السلام في باريس لم يستغرب هذه الردود، لكنّ خيبة الأمل كانت على الأرجح لأماني

البطريرك الياس الثالث الذي ربّما كانت تراوده آمال مساعدات من المسيحيّين الغربيّين، وهو الذي، على الأرجح، دفع نحو طلب المعونة منهم.

٥-٧ إعادة بناء المؤسّسات الكنسيّة

كما ورد سابقًا، فقدتِ الكنيسةُ ١٥٥ راهبًا وقسّيسًا وسبعة مطارنة وأساقفة فضلًا عن ما يقرب من تسعين ألفًا من أفرادها في مجازر الحرب (الجدول رقم ٢). وأدّت هذه الظروف أيضًا إلى تشريد الآلاف من الذين نجوا من تلك المجازر. فقام البطريرك الياس الثالث بتوجيه الناجين من الكهنة لخدمة الشعب في المناطق المنتشرة الجديدة والقديمة والتي شملت سوريا والعراق ولبنان وفلسطين، فضلًا عن ما تبقّى من مناطق وسكّان في تركيا. وكان من بين هذه الإجراءات رسامةُ تسعة مطارنة في الفترة من ١٩٢٣-١٩٢٧[١٠٩]، فضلاً عن رسامته للمطران سويريوس أفرام برصوم مطرانًا على سوريا ولبنان في ٢٠ أيّار ١٩١٨:

غريغوريوس جبرائيل مطرانًا لأورشليم في ١٢ آذار ١٩٢٣

إقليميس يوحنّا مطرانًا لدير مار متي في ١٢ آذار ١٩٢٣

إياونّيس يوحنّا مطرانًا للقلاّية في ٢٤ أيلول ١٩٢٣

يوليوس الياس مطرانًا عامًّا في ٢٤ أيلول ١٩٢٣

طيمثاوس توما مطرانًا لطور عبدين في ١ تشرين الأوّل ١٩٢٣

ديونيسيوس ميخائيل مطرانًا لكوتايم (ملبار الهند) في ١١ تشرين الأوّل ١٩٢٦

ديوسقوروس توما مطرانًا للكناعنة (ملبار الهند) في ١١ تشرين الأوّل ١٩٢٦

قورلّس ميخائيل مطرانًا للقلاّية في ١١ تشرين الأوّل ١٩٢٦

وكان من المهمّ كثيرًا إعادة تأسيس مراكز لتدريب الكادر الكهنوتيّ. فتوجّهت الأنظار إلى مدرسة الأيتام في بيروت كأحد المنابع المحتملة لطلاّب الكهنوت، فأُنشئت فيها مدرسة إكليريكيّة وتمّ تكليف الراهب (آنذاك) يوحنّا دولباني المتميّز بضلوعه في اللغة السريانيّة وآدابها، بإدارة هذه المدرسة، أوّلاً في أدنا ثم في بيروت عندما نُقلَتْ تلك المدرسة إليها. وبرزتْ أيضًا حلب التي قَدِم إليها اللاّجئون من أورفا كمصدر ثانٍ مهمّ لِبَثّ الثقافة السريانيّة في سوريا. وفي هذا المجال كانت كنيسة مار أفرام التي شيّدها المُحسن سليم عازار في حيّ السليمانيّة بحلب وكرّسَها البطريرك الياس الثالث في ٧ كانون الأوّل ١٩٢٥[١١٠] مقرًّا لهذه الفعاليّة.

٥-٧-١ فجر حرّيّة جديدة – الترحيب بالبطريرك في الموصل

قام البطريرك الياس الثالث بنقل مقرّ بطريركيّته الموقّت من القدس إلى الموصل في أوائل عام ١٩٢٨. ولا توفّر المصادرُ الكنسيّة أسباب انتقالها، لكن كما ورد في الفقرة ٥-٥-٢ يبدو أنّ الانتقال من القدس كان استجابةً لاعتراضات ذات صدى تاريخي من الرئاسات المسيحيّة الأخرى في القدس. أمّا الرحلة إلى الموصل، فابتدأتْ في ١٦ كانون الأوّل ١٩٢٧ وسرعان ما تحوّلت إلى زيارةٍ رعويّة شملتْ أيضًا حيفا وبيروت وزحلة وحمص وحماه وحلب ودير الزور وسنجار[١١١]، قبل أن تنتهي في الموصل في ٦ كانون الثاني ١٩٢٨. وقد لقي البطريرك استقبالًا حافلًا عندما دخل العراق من سوريا متوجّهًا إلى الموصل. وكانت الحرّيّة في التعبير العلنيّ التي ظهرت في استقبال موكب البطريرك لدى دخوله الموصل محلّ مقارنة مع جوّ الخنوع الذي كان يسود تركيّا في ذلك الوقت. وفي ما يلي وصفٌ لذلك الاستقبال منقولاً عن مجلّة الحكمة الصادرة آنذاك[١١٢]:

> ذاع خبرُ وصول غبطتهُ إلى سنجار في الموصل مساء الأربعاء، فاستعدّت الطائفة بأسرها لاستقباله استقبالًا شائقًا يليق بمقامه الكريم. ووجَّهَتْ لملاقاته

في سنجار وفدًا مؤلّفًا من حضرات الأديب نعمة الله أفندي دنّو والخواجه اسطيفان جرجس وخضّوري أفندي عبد النور وناصر أفندي سرسم. وفي صحوة يوم الجمعة الواقع في ٦ كانون ثاني ١٩٢٨ تحرّك ركاب قداسته من سنجار على الترتيب المقرّر في برنامج لجنة الاستقبال فسارت أوّلًا سيّارة غبطته تتلوها سيّارات المستقبلين التي كانت تتكاثر بما يفد عليها من أسراب السيارات كلّما دنت إلى الحدباء. وقبل وصوله إلى تلعفر[١١٣]، أقبلتْ سيّاراتُ وفود الطوائف المسيحيّة وممثّليها المؤلّفة من الإكليروس ووجهاء الطائفة الأرمنيّة والطائفة الكلدانيّة والطائفة السريانيّة الكاثوليكيّة والطائفة البروتستانتيّة[١١٤] مرحّبةً بوصول قداسته. ولمّا شارف الموكبُ الموصل وصلتِ السيارةُ المُعدَّة خصّيصًا لغبطته تختال بزينتها الفاخرة فانتقل إليها قداستُه وسارتْ تشقّ صفوفَ الجماهير المحتشدة على جانبَيْ الشوارع التي مرّ بها الموكب تتبعُها سلسلةٌ طويلة من السيّارات بلغ عددها ٢١٧ سيّارة يتلوها الخيّالة والمشاة من المستقبلين. وكانت أفراد الشرطة قد انتشرت على طول الشوارع التي مرَّ فيها الموكبُ لمحافظة النظام. وقد اشترك في هذا الاستقبال نحو ألفٍ من طلاّب وطالبات المدارس السريانيّة في صفّين متقابلين من رأس الجادة الكبرى إلى باب الكنيسة. فكنتَ تشاهد بينهم أفراد الكشّافة بطبولهم وعصيّهم والفتيات المتّشحات بأرديتهنّ السوداء شعارهنّ المدرسيّ حاملات أغصان الزيتون، والشمامسة بأقمصتهم البيضاء والقسوس بحللهم الكهنوتيّة يتقدّمهم الصليب الكبير، وعند وصول الموكب إلى مدخل الكنيسة...

وفي الواقع إنّ الحرّيّة التي شهدها الموكبُ في الموصل، على الرغم من طبيعة المدينة الإسلاميّة المحافظة، هذه الحرّيّة نفسها كانت وقتذاك سائدةً أيضًا، وحتّى بشكلٍ أعمق وأجرأ، في مختلف أنحاء سوريا ولبنان وفلسطين، وهي تبعث على الحزن عند المقارنة مع ما كان سائدًا آنذاك في تركيا ومنذ أمدٍ بعيد.

٥-٧-٢ البطريرك الياس الثالث في الموصل

بقي البطريرك الياس، وهو في مقرّه الموقّت في الموصل، على اتّصال دائم مع القدس حيث أصبح دير مار مرقس مركزًا إكليريكيًّا مهمًّا[١١٥]. فقد انتقل إليه الربّان دولباني من بيروت في أواخر تشرين الثاني / أوائل كانون الأوّل ١٩٢٧ حيث ساعده الربّان صموئيل يشوع في واجباته الإداريّة والكهنوتيّة[١١٦]. فبذل الربّان دولباني جهدًا مميّزًا في توجيه الفعاليّات الثقافيّة في الدير[١١٧] وفي تحرير ونشر المناهج الدراسية للأبرشيّات[١١٨] وفي إعادة طبع ونشر الكتب الطقسيّة[١١٩] وفي إصدار مجلة الحكمة والمساهمة فيها. ومن الجدير بالذكر أنّ هذه المجلّة الشهريّة[١٢٠] والتي سبق وصدر منها العدد الأوّل في منتصف ١٩١٣ في دير الزعفران، توقّفت عن الصدور بعد مرور سنة واحدة على صدور عددها الأوّل بسبب اندلاع الحرب الأولى. وتأخّر صدور أعدادها اللاحقة بسبب ظروفِ ما بعد الحرب إلى عام ١٩٢٧ حين لقيتْ التشجيع اللازم من البطريرك الياس الثالث، وبهذا فقد كانت السنة ١٩٢٧ /١٩٢٨ هي سنتها الثانية[١٢١]. وقد تمّت طباعةُ المجلّة باستخدام إحدى المطبعتين اللّتين كانتا في دير الزعفران، وجُلِبت إلى القدس[١٢٢]. وكان جلبُ واستخدامُ تلك المطبعة أمرًا ضروريًّا لاستئناف طبع الكتب الدينيّة فضلًا عن البدء بطبع وإصدار المناشير البطريركيّة الخاصّة بالصوم الأربعينيّ وغيرها.

٥-٧-٣ مجمع دير مار متّى في عام ١٩٣٠[١٢٣]

باتَ عقدُ مجمعٍ لتنظيم الحياة الكنسيّة بعد ما اكتنف الكنيسة إدارةً وشعبًا من أحداثٍ أمرًا في غاية الضرورة والإلحاح. لذا فقد كان عقدُ هذا المجمع في عام ١٩٣٠ في دير مار متّى قرب الموصل موضع انتظار وآمال. ومع أنّ مجامع كثيرة عُقِدَتْ في الماضي على مدى القرون السابقة إلاّ أن واجبات تلك المجامع اقتصرت بشكلٍ رئيسيٍّ على انتخاب البطريرك ونادرًا على معالجة أمورٍ ثانويّة. كما أنّ صعوباتِ

السفر كانت سببًا في عدم اكتمال الحضور[١٢٤]. وتشيرُ المصادر السريانيّة الأرثوذكسيّة إلى أنّ عددًا من المجامع كانت قد عُقدتْ على مدى قرون الألف الثاني كالمجمع الذي عقده البطريرك أثناسيوس السادس (١١٣٨-١١٦٦) في دير مار برصوم عام ١١٥٥، والمجمع الذي عقده البطريرك عبدالله الأوّل (١٥٢١-١٥٦٧) في حمص في ١٥٢٣ والمجمع الذي عقده البطريرك داؤد شاه (١٥٧٦-١٥٩١) في الدير المعلّق في الهتاخ في ١٥٧٩[١٢٥]. لكن معظم ما كان على جدول أعمال هذه المجامع كانت قضايا تخصّ الزيجات، لا غير.

أمّا مجمع دير مار متّى الذي انعقد في الفترة من ١١-٢٥ تشرين الأوّل ١٩٣٠ (على التقويم اليوليانيّ) اي (٢٤ تشرين الأوّل -٧ تشرين الثاني ١٩٣٠على التقويم الغريغوريّ)، فقد أسفر عن ٤١ قرارًا تخصّ مختلف جوانب الحياة في الكنيسة، من ضمنها واجبات الإكليروس. كما أقرّ المجمع نظامًا للمجالس الملّيّة من شأنه تنظيمُ العلاقة بين الكادر الكهنوتيّ وممثّلي الطائفة. وقد دُعِي إلى حضوره، إضافةً إلى المطارنة، كهنة وعلمانيّون ممثّلون عن أبرشيّات الموصل، دير مار متى، حلب، القدس وأمريكا، هم نعمة الله دنّو، عبد الأحد عبد النور، مراد جقي، الياس شعيا، أنطونيوس الخوري، خاجو جرجس خاجو وعبود هزو. ومن بين قرارات هذا المجمع ما يلي:

١- الحاجة لتنسيق الطقوس المستخدمة في مختلف الكنائس، التي شهدت تباينًا ملحوظًا على مدى العقود والأجيال بسبب التباعد الجغرافيّ وضعف التنسيق سابقًا. ولتحقيق ذلك، تشكّلت لجنة مكوّنة من المطران أفرام برصوم، والأب الراهب يوحنّا دولباني والشماس نعمة الله دنّو (القرار ٤).

٢- الإقرار بالحاجة للعمل على توثيق محتوى البيث كاز (كتاب الألحان البيعيّة) وضبطه بالنوطة بحسب مختلف المدارس التراثيّة المعروفة: الرها وماردين وتكريت (القرار ٥).

٣- القرار بطبع مختلف الكتب الطقسيّة، والقيام بترجمة دقيقة لمحتواها إلى العربيّة (القرار ٦).

٤- التأكيد على ضرورة تعليم اللغة السريانيّة في المدارس التي تديرها الكنيسة (القرار ١٦).

٥- فقرات مختلفة استهدفت إدخال الحداثة في الصلوات الكنسيّة وتشجيع مشاركة أوسع من أفراد الطائفة في أدائها.

٥-٧-٤ البطريرك الياس الثالث ينهي رحلته في الهند

لم يمضِ وقتٌ طويل على مجمع دير مار متّى حتّى أقدم البطريرك الياس الثالث على رحلة إلى الهند استجابةً لدعوةٍ من الممثّل الملكيّ البريطانيّ في الهند، بهدف وضعِ حلٍّ لمشكلة إدارة الكنيسة في الهند (أُنظر الفصل الثالث). وبدأت الرحلة في ٦ شباط ١٩٣١ فاصطحب البطريرك الياس المطران عباجي والربّانين قرياقوس ويشوع من القدس وزكريا شاكر أمين سرّ البطريرك والمحامي الياس خدّوري. وبينما كان الوفد في صلب المهمّة المعقّدة، أصابتِ البطريرك نوبةٌ قلبيّةٌ أدّت إلى وفاته في ١٨ شباط ١٩٣٢. ودُفن في كنيسة القدّيس اسطيفان في مالانكرا[١٢٦]. كان بذلك أوّل بطريرك سريانيّ أرثوذكسيّ يرقد في الهند. والبطريرك الياس الثالث قاد الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة خلال أحلك الظروف، فقد أنعم الله عليه بحكمة واسعة وروح تعاطف ومحبّة جيّاشة، وهي صفاتٌ كانت الحاجة ماسّةً إليها أكثر من أيّ وقتٍ مضى. وبهذه الصفات تمكّن من تهيئة كنيسته للمرحلة التالية وهو موضوع الفصل القادم.

٥–٨ ملاحظات ختاميّة

إنّ الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة التي أمستْ هزيلةً بعد قرونٍ من التراجع وبعد مرور قرنٍ شهدتْ فيه تحوّلَ العديد من أفرادها إلى الكثلكة أو إلى البروتستانتيّة، وقعتْ ضحيّةً لمجازر بشريّة أودت بحياة نصف شعبها في الشرق الأوسط وشرّدتِ الجزء الأكبر ممّن بقي على قيد الحياة. ومع أنّ هذه المجازر شملتْ كافّة المسيحيّين في تركيا، لكنّ ما فقدَتْهُ الكنيسةُ السريانيّة الأرثوذكسيّة كان بنسبةٍ أعلى ممّا عاناه مسيحيّو الكنائس الشرقيّة الأخرى. وفي ظلّ هذا الجوّ المظلم، شكّ العديدُ بمقدرة الكنيسة على البقاء على قيد الحياة، خاصّةً وأنّ شكوكًا كهذه كانت قد راودت الكثيرين حتى قبل مجازر سيفو. لذا أصبح بقاءُ وانتعاش السريانيّة الأرثوذكسيّة موضع استغرابٍ وإعجاب. وفيما لم تلقَ هذه الكنيسة العون من العالم الخارجيّ قبل مجازر سيفو (الفصل الثالث)، فإنّها لم تحظَ بنصيبٍ أفضل بعد تلك المجازر، حين حاولتِ الحصولَ على شيء من العون الخارجيّ ليساعدها في ضمدِ جراحها العميقة. وربّما كان غيابُ العون المرجوّ بسبب قلّة تعداد هذه الجماعة، وبالتالي قلّةِ أهمّيّتها على الصعيد السياسيّ الدوليّ، أو لعدم قبولها الخضوع إلى إحدى الكنائس الغربيّة وإصرارها على استقلالها تحت راية تراثها السريانيّ الذي يرجع إلى فجر المسيحيّة. ومع أنّ نسبة الخسائر البشريّة كانت أعلى ممّا كانت عليه في الكنائس الشرقيّة الأخرى، فقد كان هناك نوع من المفارقة في أنّه عندما حلّت ساعة المصير، فإنّ شقيقاتها التي كانت تتباهى بارتباطٍ وحمايةٍ من كنائس الغرب، لم تحظَ بمصير أفضل.

وثمّة مفارقة أخرى أخذتْ تتجلي مع مرور الأحداث، وهي أنّ اللاجئين والمبعَدين من وطنهم التاريخيّ في آسيا الصغرى سرعان ما وجدوا أنفسهم في جوّ من الأمان في سوريا الكبرى وفي العراق، لم يحظوا بمثله على مدى القرون. فقد قَدَّمتِ الظروفُ

الجديدة لهؤلاء القادمين فرصةً للنهوض لم يكونوا ليشهدوها حيث كانوا. من جهة أخرى، فإنّ مجريات مؤتمر باريس للسلام ونتائجه ركّزتْ على تقسيم غنائم الحرب على المنتصرين في الحرب، ولم تُقرّ أيّة إجراءات لمعاقبة القائمين بمجازر سيفو وغيرها.

أمّا القيّمون على الإدارةِ الكنسية، سيّما البطريرك الياس الثالث والمطران أفرام برصوم (البطريرك لاحقًا)، فقد قاموا كلٌ من جانبه وبأسلوبه، بجمع شمل النازحين وتقديم العون الروحيّ والمعنويّ لهم لمواجهة التحدّيات البشريّة العميقة، وبزرع بذور النهضة. فقد أقدم البطريرك الياس الثالث، وهو يعي محنةَ شعبه الذي كان لا يزال يقطن في تركيا، على اتّباع سياسةِ الولاء للسلطة التركيّة الحاكمة حفظًا لِأمن شعبه. أمّا المطرانُ أفرام برصوم فكان قد توصّل، ومنذ زمن ليس بقليل، إلى الاستنتاج بأنّ مستقبلَ كنيسته وشعبه يقع في إطار جوّ النهضة في بلاد العرب، جوٍ كان يتطلّع لمستقبلٍ متحضّرٍ يشمل كافّةَ أطيافِ شعبه، بموجبِ انتعاشٍ حضاريٍّ كان مسيحيّو سوريا الكبرى الآخرون من أهمّ مكوّناته. وكان ذلك الموقفُ يتوافق مع النظرة الوطنيّة العربيّة التي حملها المطران برصوم، وهي نظرةٌ تعزّزت بما شهده من مواقف سلبيّة، سواءٌ من القوى الغربيّة في مؤتمر باريس أو من ردود الكنائس الغربيّة عند طلب العون منها.

هوامش الفصل الخامس

[1] Avedis Sanjian, p. 279.
[2] Gaunt, *Massacres, Resistance, Protectors*, p. 45.

[٣] إنّ الاعتراف الدوليّ بكون المجازر الجماعيّة في عام ١٩١٥ وما بعده شكّلت إبادة جماعيّة وتصفية عرقيّة كان ولا زال عرضة للتأثيرات التي تتحكّم بالسياسة الدولية ومصالح بعض الدول. ويقع بحث هذا الموضوع خارج نطاق هذا الكتاب. على أنّه تجدر الإشارة إلى أنّه بحلول عام ٢٠١٥ وبروز احتفالات الذكرى المئوية لهذه الكوارث، صدرت اعترافات من عدّة منظّمات عالميّة بأنّ ما حدث كان إبادة جماعيّة وتصفية عرقيّة.

[4] See Introduction for a further elaboration on the term *Sayfo*.
[5] Gaunt, *Massacres, Resistance, Protectors;* De Courtois, *The Forgotten Genocide*; Fredrick A. Aprim, *Assyrians: From Bedr Khan to Saddam Hussein, Driving into Extinction the Last Aramaic Speakers*: Xlibris Corporation, 2006; Ronald Sempill Stafford, *The Tragedy of the Assyrians*, Piscattaway: Gorgias Press, 2006 and Hannibal Travis, "'Native Christians Massacared': The Ottoman Genocide of the Assyrians during World War I," *Genocide Studies and Prevention*, 1:3 (2006), pp. 327-371.

[٦] لقد ورد المصطلح "الإبادة الجماعيّة للآشوريين" في عدّة دراسات حيث جاء استخدام "الآشوريين" ليشمل المسيحيّين المشرقيّين عمومًا المكوّنين من الكنائس المختلفة: كنيسة المشرق، الكنيسة الكلدانية والكنيستين السريانيّتين الأرثوذكسية والكاثوليكية.

[7] Jacques Rhétoré, *Les chrétiens aux bêtes. Paris*: Cerf, 2005, based on *Les Chrétiens aux bêtes*, four manuscript notebooks Fr. Rhetore, a Dominican Father (1841-1921) left behind.
[8] James Barton, Compiled, *"Turkish Atrocities": Statements of American Missionaries on the Destruction of Christian Communities in Ottoman Turkey*, 1915-1917, Michigan, Ann Arbor: Gomidas Institute, 1998.

[٩] إسحق أرملة: القصارى في نكبات النصارى، بيروت، دير الشرفة، ١٩١٠.

[١٠] عبد المسيح قرةباشي: الدم المسفوك، ترجمة جورج صليبا، لبنان، ٢٠٠٥.

[١١] يوسف جبرائيل القس والياس هدايا: آزخ أحداث ورجال، دار الرها، حلب، ١٩٩١.

[١٢] أفرام برصوم: تاريخ طور عبدين (١٩٢٤)، ترجمه من السريانيّة إلى العربية بولس بهنام، ١٩٦٣، وإلى الإنكليزية متي موسى، ٢٠٠٨.

[١٣] عبد المسيح قرةباشي، ص ١٧٠ – ١٧٢.

[14] Rhétoré, p. 136.
[15] De Courtois, *The Forgotten Genocide: Eastern Christians, the Last Arameans*, p. 195; Gaunt, *Massacres, Resistance, Protectors*, p. 434-5.

[١٦] قرةباشي، ص ١٠٩.

[١٧] المرجع نفسه، ص ١٢٤– ١٢٥.

[١٨] المرجع نفسه، ص ١٢٦ – ١٢٧.

[١٩] المرجع نفسه، ص ١٢٧.

[٢٠] المرجع نفسه، ص ١٣٧ –١٤٩.

[٢١] المرجع نفسه، ص ١٥٦ –١٧١.

[٢٢] المرجع نفسه، ص ١٧١– ١٧٢.

[٢٣] المرجع نفسه، ص ١٧٤– ١٨٤.

[٢٤] المرجع نفسه، ص ١٩٦– ٢٠٨.

[25] Barton, *"Turkish Atrocities": Statements of American Missionaries on the Destruction of Christian Communities in Ottoman Turkey*, 1915-1917, p. 100.

[26] Ibid.

[27] Sebastian Brock, Witold Witakowski, *The Hidden Pearl, VoIII; At the Turn of the Third Millennium; The Syrian Orthodox Witness*, Italia: Trans World Film, 2001, p. 67.

[28] Ibid. This was the case for a certain mother and a young child of 8 named Yeshue who, thirty one years later was to become Metropolitan of Jerusalem (1946) and later the first Syrian Orthodox Metropolitan of North America (1957). It was when Yeshu was in Jerusalem that he bought some of the first and most important of the Dead Sea Scrolls.

[29] Ibid.

[30] Rhétoré, *Les chrétiens aux bêtes*, p. 185.

[31] See S. P. Brock, "Sayfo" in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, 2011, p. 361.

[٣٢] كما أُشير في عدّة منشورات لاحقة (انظر إبراهيم، منارة أنطاكية السريانية، ص ١٥)، يجب تصحيح صفّ المجموع، بحيث يكون عدد القرى ٣٣٦، عدد العائلات ١٣,٣٦٠، عدد الكنائس والأديار ١٦٠ وعدد الكهنة والرهبان المقتولين ١٥٥.

[٣٣] هو نصري ابن الخوري إبراهيم شاكر. وُلد في ماردين في ٣٠ تشرين الأوّل سنة ١٨٦٧ ودرس المبادئ في مدرسة الأربعين شهيدًا. ولمّا قارب العشرين سنة من عمره أحبّ الزهد في الدنيا والانتظام في سلك الحياة الرهبانية فدخل دير الزعفران عام ١٨٨٧ وفيها رُسم شمّاسًا باسم الياس بيد البطريرك مار إغناطيوس بطرس الرابع وانصرف إلى درس العلوم الدينية ورُسم راهبًا سنة ١٨٨٩ وكاهنًا سنة ١٨٩٢ وقُلّد عام ١٨٩٥ رئاسة دير مار قرياقس في البشيرية ونُقل في السنة التالية إلى رئاسة دير الزعفران فقام بأعبائها معتنيًا بتهذيب التلامذة اليتامى اللاجئين إليه. وفي سنة ١٨٩٩ أُرسِل نائبًا إلى أبرشية مذيات (طور عبدين) فأعاد إلى الكنيسة أفرادًا كانت أخرجتهم عنها الغايات الشخصية. وفي سنة ١٩٠٢ نُقل إلى وكالة أبرشية ديار بكر الواسعة فانصرف إلى درس اللغة

التركية وأخذ يحافظ على حقوق الشعب في تلك الولاية وأصلح جماعة ميافارقين ورمّم قسمًا من كنيستها القديمة وصرف عنايته إلى دعوى دير قديم يُسمّى مار حيورو (ܚܝܘܪܐ) في بلد الهتاخ – فانتخبته الأبرشية مطرانًا ونال رئاسة الكهنوت عليها بيد البطريرك مار إغناطيوس عبد الله الثاني ودُعي إياونيس الياس في ٢ آذار سنة ١٩٠٨ – وفي سنة ١٩١١ أوفده البطريرك زائرًا رسوليًّا إلى (طور عبدين) والجزيرة فنظر في أوقافها وفتح سبع مدارس ابتدائية في بعض قراها. وفي سنة ١٩١٢ نقله إلى مطرانية الموصل. (المجلة البطريركية السريانية، السنة الأولى، ١٩٣٣، ص ٣–٤)

[٣٤] مجلة الحكمة، السنة الثانية ١٩٢٧/١٩٢٨، ص٤٢؛ والمجلة البطريركية السريانيّة، السنة الأولى، ١٩٣٣، ص ٤.

[٣٥] مجلة الحكمة، المجلة البطريركية السريانيّة؛ إسحق ساكا: كنيستي السريانيّة؛ وأثناسيوس أفرام برصوم: بطاركة السريان في القرن العشرين.

[36] Archival Document P1080563.

[٣٧] يشير بولس بهنام إلى ذلك في نفحات الخزام ص ٢٤.

[٣٨] وُجد هذا النسق في انتخاب البطريرك تطبيقًا مماثلًا عند انتخاب البطريرك الحاليّ مار إغناطيوس أفرام الثاني في ٣٠ آذار ٢٠١٤.

[٣٩] المجلة البطريركية السريانيّة، السنة الأولى، ١٩٣٣، ص ٤–٥.

[40] Margaret MacMillan, *Paris 1919: Six Months that Changed the World*, Random House, 2002, pp.495-6.

[41] One of the other main attendees was Vittorio Orlando, the Prime Minister of Italy, in addition to representatives from 32 countries and nationalities.

[٤٢] كانت المعاهدات الأربعة الأخرى: معاهدة فرساي في ٢٨ حزيران ١٩١٩ التي تناولت تركات ألمانيا؛ معاهدة سانت جرمين في ١٠ أيلول ١٩١٩ التي تناولت تركات النمسا؛ ومعاهدة نويي في ٢٧ تشرين الثاني ١٩١٩ التي تناولت أمور بلغاريا ومعاهدة تْرِيانون في ١٠ آب ١٩٢٠ التي تناولت أمور هنغاريا.

[43] Paul C. Helmreich, *From Paris to Sevres, the Portion of the Ottoman Empire at the Peace Conference of 1919-1920*, Ohio University Press, 1974, p. 332.

[44] Margaret MacMillan, *Paris 1919, Six Months that Changed the World,* New York, Random House, 2003, pp. 386, 387.

[45] de Courtois, pp. 233, 234., with images of the original document in pp. 322, 323.

[46] Ibid.

[٤٧] مشيرًا إلى السريان الكاثوليك.

[48] de Courtois's p, 235 is a translation of the original document whose image is given on p. 328

[49] de Courtois's p, 231, previously cited in footnote 15, is a translation of the original document whose image is given on p. 318

[50] Letter of Patriarch Elias III to Archbishop Davidson, dated 16th February, 1921 (Davidson, 199, f. 124).

[٥١] إبراهيم خليل أحمد: الموصل والحركة العربيّة القوميّة في مطلع القرن العشرين – موسوعة الموصل الحضارية، الجزء الرابع ، ص ١٢٩– ١٤٤.

[٥٢] يوضح إبراهيم خليل أحمد أنّه في سبيل تفادي غضب العثمانيين وملاحقتهم فإنّ مؤسّسي الجمعيّة استعملوا تسمية (علم) بمعناها المزدوج تبعًا للتحريك اللّغوي للتعبير إمّا عن العِلم أي الثقافة أو عن العَلَم كشعار لدولة جديدة (مستقلّة).

[٥٣] المرجع نفسه، ص ١٣٨–١٣٩.

[٥٤] المرجع نفسه.

[٥٥] أفرام برصوم: تاريخ طورعبدين، ترجمه إلى العربية بولص بهنام، ١٩٦٣، ص ٣٦٠–٣٦٧.

[٥٦] بولس بهنام: نفحات الحزام أو حياة البطريرك أفرام، ص ٢٦–٢٧.

[٥٧] المرجع نفسه.

[٥٨] تمتدّ هذه الفترة لسنة ١٩٢٦ عندما تمّ التوصّل إلى حلّ موضوع (مسألة الموصل) بين تركيا وبريطانيا العظمى.

[٥٩] معلّم ومتعلّم مشهور بالعلوم واللغة السريانيّة وتراثها. وُلد في أورفا باسم إبراهيم كَهْلَجي عام ١٩٢٣، وهاجر ضمن الهجرة العامّة لأهل أورفا عام ١٩٢٤. وربّما كان أوّل من غيّر اسمه ليأخذ طابعًا سريانيًّا فأصبح أبروهوم نورو. توفّي عام ٢٠٠٩ تاركًا إرثًا ثقافيًّا غنيًّا. انظر جورج كيراز، هوگويي جرنال، (٢٠٠٩)، ص ٣ –٤.

[٦٠] كان زكريّا شاكر ابن أخ البطريرك الياس الثالث وأمين سرّه الشخصيّ. أُنظر أثناسيوس أفرام برصوم، ص ٥٩.

[61] Atto, p. 90.

[62] Ibid, pp. 88-89.

[63] Ibid, p. 92 where background to this and to similar quotes are given in some detail. Ileri, 9 February 1923.

[64] Atto, p.98 citing *Atatürk'ün Söylevve Demeçleri*, Volume III, Ankara, Atatürk AraştirmaMerkezi, 1997, pp 102-103.

[65] Secret Archive of the Vatican (Archivi Nunziature Partigi). Busta 392, cited by Atto p. 98, Footnote 117. See also Luke, *Mosul and its Minorities* (1925: 113) who mentions that the Patriarch was expelled from the Za'faran Monastery in spring of 1924.

[66] Atto, p. 98 based on two sources: Israel Audo (2004) in Beth Sawoce and Bar Abraham (2009).

[67] Atto, p. 99 reports that, according to oral information, the governor of Mardin, Abdulfattah Baykurt Bey (1923-1925), who had a close relationship with the Patriarch, informed the Patriarch that it would be better for him to leave the country if he were not to forfeit his life.

[68] Luke, *Mosul and its Minorities*, p. 113.

[69] This is the Church of Saint Ephrem, which was constructed in the Sulaymania district of Aleppo from a donation by the benefactor Salim Azar.

[70] George Kiraz's contribution to this narrative is duly acknowledged.

[71] This document was signed by the President of Turkey (Mustafa Kemal), Prime Minister Ismet Inonu and other cabinet members. See for this document: T.C. Devlet Arsileri Genel Mudurlugu, BCA- Basbakanlik Cumhuriyet Arsivi, Basvekalet, 036/16/01/02, 17-1-18.

[72] Atto, p. 100, citing T.C. Devlet Arsivleri Genel Mudurlugu, BCA- Basbakanlik Cumhuriyet Arsivi, Basvekalet, 030/18/01/02. 75-50-1.

[73] Baskin Orat, "The Minority Concepts and Rights in Turkey: The Lausanne Peace Treaty and Current Issues", in *Human Rights in Turkey*, Zehra Kabasakal Art (Ed.), University of Pennsylvania Press, 2007, p. 38.

[74] Ibid.

[75] Fredrick A. Aprim, *Assyrians: From Bedr Khan to Saddam Hussein Driving into Extinction the Last Aramaic Speakers*, Xlibris Corporation, 2006, p. 135.

[76] Atto, p. 95 demonstrates how difficult it had become for the Syriac Orthodox Church to educate its members in the liturgy and the Syriac language of its church when on the 19th of October 1949, Archbishop Dolabani applied to the Turkish authorities **(**via the Governor of Mardin) to obtain permission to start a Bible course in the Za'faran Monastery. The correspondence between the Archbishop and the Turkish authorities illustrates the almost insurmountable difficulties which Dolabani encountered when he made this application and how he eventually had to give up after failing to make progress. The Turkish Ministry of Education set the condition that a compulsory Turkish language class, a history class and a geography class be included in the curriculum of the Syriac Bible course. See further for this correspondence, Akvuz (2005: 450-453).

[77] Oran, 2007, p. 38.

[78] Atto, p. 95 citing B. Oran (2004: 38-39).

[79] Hugh Poulton, *Top Hat, Grey Wolf and Crescent: Turkish Nationalism and TurkishRepublic*, New York: New York University Press, 1997, pp. 97-99.

[80] See Atto, p. 101-102, where it is noted that the law prohibits the use of surnames which are related to 'races and nations other than Turkish' (Guven 2006: 115). It also forbids the use of certain suffixes in surnames, such as –yan, -of, -ef, -vic, -ic, is, -idis, -pulos, -aki, -zade, and –bin.

انظر عطو ١٠١–١٠٢ حيث صدر قانون منع استخدام اسماء ليست من مصدر تركي.

[٨١] تشير الدراسات إلى أنّه منذ الأربعينيّات، تمّ تغيير أسماء ما لا يقل عن ٢٨٠٠٠ موقعٍ جغرافيٍّ من اسمها التاريخي إلى اسم تركيٍّ مستحدث.

[82] Atto, p.107, made in reference to Law 788 which regulated the employment of officials (*Memurin Kanunu*), which was applied between 1926 and 1965.
[83] Sebastian Brock and Witold Witakowski, *The Hidden Pearl, VoII*, p.69.
[84] Ibid.

[٨٥] في المناقشات التي جرت عام ١٩٢٦ بشأن مستقبل لواء الموصل أكّدت بريطانيا على شمول لواء الموصل على أقليّات كبيرة العدد من السريان/ الآشوريين والأكراد.

[٨٦] بولس بهنام: نفحات الخزام أو حياة البطريرك أفرام ، ص ٢٩.

[٨٧] في مقابلة في تموز ٢٠١٣ مع ملكي مراد مطران السريان الأرثوذكس في القدس والذي كان قد خدم في أمريكا الجنوبية، أعلمني بأنّ العديد من المهاجرين الأوائل الذين قصدوا الهجرة إلى أمريكا الشمالية وجدوا أنفسهم في أمريكا الجنوبية، إمّا جهلًا بوجود أمريكيّتين أو غبنًا من قبل القائمين على السفر.

[٨٨] مجلّة الحكمة، السنة الثالثة، آذار ونيسان ١٩٢٩، ص ١١٣-١٢٢.

[89] For more details see R. Stafford, *The Tragedy of the Assyrians*, 2006; J. Joseph, *The Modern Assyrians of the Middle East*, 2000; E. Shimun, *The Assyrian Tragedy*, Xlibris, 2010; Fredrick A. Aprim, *Assyrians: From Bedr Khan to Saddam Hussein*, 2006.
[90] Rhétoré, p. 70.

[٩١] يوسف نامق، القافلة الأخيرة، حلب، ١٩٩١.

[92] Noriko Sato, "Selective Amnesia: Memory and History of the Urfalli Syrian Orthodox Christians," in *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 2005. 12:3, 315-333.
[93] J.B. Segal, *The Blessed City*, Oxford: Clarenden Press, 1970; *The Teaching of Addai*, translated by George Howard, Ann Arbor MA: 1981.

[٩٤] لم يتكلّم سريان الرها اللّغة السريانيّة آنذاك، بل تكلّموا التركيّة والأرمنيّة .

[٩٥] بولس بهنام: نفحات الخزام أو حياة البطريرك أفرام، ص ٣٠-٣١.

[٩٦] المرجع نفسه.

[97] This historical document was subsequently imaged and published by Gorgias Press in 2009 under the title *The Chronicle of Michael the Syrian, Edessa, Aleppo Syriac Codex*, and has recently been translated into English by Matti Moosa, and published by Beth Antioch in 2014. قام الناشر جورجياس برس بنشر صور هذه الوثيقة التاريخية القيّمة عام ٢٠٠٩ وقام متي موسى بترجمتها إلى الإنكليزية في ٢٠١٤.
[98] Its traditional appellation "Convent" is commonly replaced with "Monastery."
[99] George A. Kiraz, "Taw MimSimkath" in Brock et al., Gorgias Encyclypedic Dictionary of the Syriac Heritage, 2011, p. 397; Ashur Giwargis and Matay Arsan, "Brief History of (Taw MeemSimkat) TMS., Assyrian National Schools", *Assyrian Star Magazine*, Sept. 2006.
[100] See Chapter Six.

[101]Archival Document 40M-24/38-181 is part of a letter from Patriarch Elias III to Raban Yuhannon Dolabani in recognition of the help by the ex-patriates noted in the latter's letter dated 27/5/1920.

[102] Archival Document P1100039.

[103]Finn's letter does not specify which "Tishreen", Tishreen Awal (October), or Tishreen Thani (November).

[104] Archival Document No. P110043. A facsimile of the letter is given in Appendix B

[105] Letter of Patriarch Elias III to Archbishop Davidson, dated 16th February, 1921 (Davidson, 299, f. 124).

[106] Archival Document No. P110043.

[107] Letter of Barsoum to Davidson, 19th May 1928 (J. A. Douglas)

[108] Archival Document No. P1100127. For a facsimile see Appendix B.

[١٠٩] فيما يلي قائمة المطارنة الذين تمّت رسامتهم في عهد البطريرك إغناطيوس الياس الثالث وذلك بموجب المجلة البطريركيّة السنة الأولى، ١٩٣٣، ص ٦. هي:

سويريوس أفرام برصوم مطرانًا لسورية ولبنان في ٢٠ أيار سنة ١٩١٨

غريغوريوس جبرائيل مطرانًا لأورشليم في ١٢ آذار سنة ١٩٢٣

اقليميس يوحنّا مطرانًا لدير مار متي في ١٢ آذار سنة ١٩٢٣

إياونّيس يوحنّا مطرانًا للقلاّية في ٢٤ أيلول سنة ١٩٢٣ (دير الزعفران)

يوليوس الياس مطرانًا عامًا في ٢٤ أيلول سنة ١٩٢٣

طيمثاوس توما مطرانًا لطور عبدين في ١ تشرين الأوّل سنة ١٩٢٣

ديونسيوس ميخائيل مطرانًا لكوتايم (ملبار الهند) في ١١ تشرين الأوّل سنة ١٩٢٦

ديوسقوروس توما مطرانًا للكناعنة (ملبار الهند) في ١١ تشرين الأوّل ١٩٢٦

قورلس ميخائيل مطرانًا للقلاّية في ١١ تشرين الأوّل سنة ١٩٢٦

طيمثاوس أوجين مطرانًا لكندناد (ملبار الهند) في ٢ أيّار سنة ١٩٢٧

[١١٠] مجلّة الحكمة ١٩٢٨/١٩٢٧، ص ٤٤؛ وأثناسيوس برصوم، بطاركة القرن العشرين، ص ٤٨–٤٩.

[١١١] مدينة تاريخية في شمال غربي العراق على بعد ١٢٥ كم من الموصل.

[١١٢] مجلّة الحكمة ١٩٢٨/١٩٢٧، ص ١٥٥– ١٦٢، ص ١٦١.

[١١٣] مدينة تبعد ٧٠ كم إلى الشمال الغربي من الموصل.

[١١٤] في الفترة ١٩١٥ –١٩١٦ عندما كان المطران الياس مطرانًا على الموصل، قاد المساعدة المقدّمة إلى اللاجئين القادمين من تركيا. ومن بينهم الأرمن الذين أظهروا امتنانهم لتلك المساعدة، انظر مجلة الحكمة ١٩٢٧/١٩٢٨ ص ١٦١.

[115] Archival Document J- 0349, dated November 23, 1927 and J- 0351, dated January 16, 1928 (Gregorian).

[116] Archival Document J- 0348, dated February 11, 1927.

[117] Archival Document J- 0353, dated June 12, 1928 and 0354 dated July 10, 1928.

[118] Archival Document J- 0364, dated October 21, 1929.

[119] Archival Document J- 0363, dated February 11, 1927. In this instance *Husoye* and Bar Ma‘dani books were requested.

[120] As per title page of journal.

[١٢١] مجلّة الحكمة، الصادرة من دير مار مرقس في القدس، عام ١٩٢٧/١٩٢٨.

[١٢٢] أُتيحت لي فرصةُ مشاهدةِ هذه المطبعة القديمة عند تفقّدي الوثائق في دير مار مرقس في تموز ٢٠١٣.

[١٢٣] مجلّة الحكمة، العدد ٤، ص ٥١٣–٥٣٠.

[١٢٤] إسحق ساكا: السريان إيمان وحضارة، الجزء الرابع، ص ١٤٢–١٤٤.

[١٢٥] دولباني: بطاركة أنطاكية (بالسريانية)، ص ٢٠٥–٢٠٧.

[١٢٦] المجلة البطريركية السريانيّة، السنة الأولى، ١٩٣٣، ص ٦.

الفـــصل الســـادس

السريان الأرثوذكس في مستهلّ نهضتهم الثانية

٦-١ نظرة عامّة

جرى العرف على اعتبار القرنين الثاني عشر والثالث عشر عصرَ نهضةٍ سريانيّة[١]، إذ شهدتْ تلك الفترة إبداعًا ثقافيًّا برز في قمّته ثلاثة مشاهير من أدباء السريان الأرثوذكس ومفكّريهم: ديونيسيوس ابن الصليبيّ (ت ١١٧١) ويعقوب شكّو البرطليّ (ت ١٢٤١) وغريغوريوس ابن العبريّ (ت ١٢٨٦) كما أورثتنا هذه الفترة ثلاثةً من أشهر مؤرّخي التاريخ وهُم ميخائيل السريانيّ (الكبير) (ت١١٩٩) والرهاويّ المجهول (حوالي سنة ١٢٣٤) وغريغوريوس ابن العبريّ المارّ ذكره. وبانتهاء هذه الفترة، دخل السريان الأرثوذكس وبقيّة المسيحيّين الشرقيّين فترة ستّة قرون عجاف، عانوا خلالها الكثير من تحدّيات العيش بين أكثريّةٍ مناهضةٍ ومتأخّرة وذلك بالرغم من جوّ الأمان النسبيّ الذي وفّره الحكمُ العثمانيّ ابتداءً من القرن السادس عشر من خلال نظام الملّة الذي مارسه وسبق الحديث عنه (الفصل الأوّل). وقد انتهت تلك الفترة بأحداث مأساويّة أصابت مسيحيّي الأناضول خلال الحرب الأولى من الأرمن وغيرهم من المسيحيّين ومن بينهم السريان الأرثوذكس الذين فقدوا نسبة أعلى من شعبهم بالمقارنة مع مسيحيّي كنائس الشرق الأخرى. وبالرغم من هذه المآسي، فقد شهد السريان الأرثوذكس نهضةً مثيرةً للإعجاب خلال النصف الأوّل من القرن العشرين بعد تلك القرون العجاف التي كان من شأنها تمهيد الطريق لنهضةٍ أكثر شمولًا خلال العقود اللاحقة. وسيبحث هذا الفصل في أسس هذه النهضة ومضامينها.

تناولت الدراسة الحاليّة في إحدى فقرات الفصل الخامس موضوع إعادة إسكان وتأهيل المجتمعات التي كانت قد واجهت مصائب المجازر في الأناضول. أمّا في هذا الفصل فسينصبّ الاهتمام على دراسة النهضة التي حصلت بعدئذ والتي، بمداها وعمقها، استحقّتْ أن يُنظر إليها كنهضةٍ ثانية[٢]. وقد كان لمقوّمات هذه النهضة وهذا الانبعاث عاملان مهمّان: يخصّ الأوّل الإدارة والرئاسة الكنسيّة ويخصّ الثاني أفراد المجتمع الكنسيّ. وبالنظر إلى الهويّة التاريخيّة الموحّدة لهاتين الجهتين، فإنّ أيّ تقدُّم أُحرِز في إحداهما وجد له صدى في الأخرى. وبالرغم من هذا التفاعل الإيجابيّ بين مكوِّنَيْ الكنيسة، فقد نمى كلٌّ منهما تحت ظروفه ومعطياته وآفاقه الخاصّة به وأحرز كلّ منهما تقدّمًا بارزًا بالرغم من الصعوبات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي فرضَتْها ظروفُ الحربين العالميّتين وما أفرزتاه من تأثير على مسار التعافي وسرعة بلوغه.

وفي إطار هذه النهضة جعلتِ الكنيسةُ موضوعَ تثقيف الكهنة هدفًا بالغ الأهمّيّة. وشملتِ الأولويّات الأخرى التأكيد على استمرار الروابط مع مجتمعاتها وإعادة النظر في الليتورجيا لتناسب متطلّبات الحداثة. ونتيجةً لهذه النهضة استطاعتِ الكنيسةُ أن تطرحَ عنها وصمةَ التخلّف التي كانت عالقةً بها، وخاصّةً خلال القرن السابق، والتي كانت قد استثمرَتْها بعض الكنائس الغربيّة لاقتناص مسحيّي الكنائس الشرقيّة. وكان نجاحُ الكنيسة في هذا المسعى عاملًا أساسيًّا، مكّنها بحلول النصف الثاني من القرن العشرين من إعادة إبراز نفسها كمصدرِ فخرٍ لدى شعبها وأن تطرح جانبًا وتتخلّص ممّا علَق بسمعتها من وهن في الماضي. كما أنّ الزخم الذي أحدثَهُ الجيلُ الأوّل من المصلحين استمرّ في العقود اللاّحقة ليُظهر حالةَ تعافٍ ونهضة لم يكن لها مثيلٌ منذ أيّام ابن العبري في القرن الثالث عشر[٣]. هذا وسيجري التركيزُ في هذا الفصل على موضوع تلك النهضة التي يَنظُر إليها السريان الأرثوذكس على أنّها نهضتهم الثانية.

كانت بداياتُ النهضة متواضعةً ولم تتعدَّ خطواتها الأولى أن تكون ومضاتِ ضوءٍ بسيطٍ ظهرتْ في الأفق خلال السنوات القليلة التي سبقت الحرب العالميّة الأولى. فقد تمثّلتِ البدايةُ بالعمل لتشريع قانون ملّة داخليّ (نظامنامة) وطباعةِ بعض الكتب الطقسيّة وإدارة العدد البسيط من المدارس التي تمكّنتِ الكنيسةُ من تأسيسها. وبكلّ التقديرات المتفائلة، فقد كانت الكنيسةُ في الأناضول متأخّرةً بما لا يقلّ عن نصف قرنٍ عن الأرمن الذين كانوا يقطنون شرق الأناضول وأكثر من ذلك بالنسبة إلى الأرمن واليونانيّين الساكنين في إستانبول. ومع ذلك، صدرتْ أوّلُ مجلّة فكريّة كنسيّة "الحكمة" عام ١٩١٣ أي قبيل حلول الحرب العالميّة الأولى، في ماردين التي كانت مقرًّا مهمًّا للسريانيّة الأرثوذكسيّة. كما ظهرتْ بوادرُ نورٍ ثقافيّةٌ أخرى في ديار بكر في تلك الفترة على شكل إصدارات لصحفٍ محلّيّة، على أنّ هذه الومضات المضيئة ما لبثتْ أن انطفأتْ بأحداث سيفو. أمّا في الموصل وهي تقليديًّا معقل متقدّمٌ للسريانيّة الأرثوذكسيّة، فقد كانت الظروف الثقافيّة للمسيحيّين الشرقيّين وخاصّةً السريان الأرثوذكس أفضل حالاً ممّا في شرق الأناضول لكن أقلّ شأنًا ممّا كان للكلدان الذين أحرزوا تقدُّمًا ملحوظًا بفضل البعثات اللاّتينيّة التي عملتْ بينهم منذ عقودٍ عدّة ووضعتْهُم في المقدّمة وظيفيًّا وثقافيًّا وفي ميادين ثقافيّة بارزة شملت الصحافة والطباعة.

وبعد عرض هذا الواقع فمن المناسب إثارةُ السؤال: كيف استطاعتِ الكنيسةُ السريانيّة الأرثوذكسيّة، أصغر الكنائس المشرقيّة الأصليّة، أن تبقى حية بعد فاجعة سيفو، وأن تنتعش وتنهض ثانية، بعدما أرهقها تاريخٌ حزينٌ من المشاكل الأمنيّة مع الأقوام التي عاشت بينهم على مرّ القرون، وأنهكتها مقاومةُ الخضوع للحملة الدينيّة الغربيّة العارمة على مدى أكثر من قرن؟ وممّا يزيد الإعجاب أنّ هذا الازدهار وهذه النهضة لم يكونا نتيجةً لعونٍ من الآخرين. فكما أوضحنا في الفصل الخامس، إنّ المحاولات للحصول على عونٍ من البريطانيّين ومن الأمريكان بعد الحرب الأولى

باءت بالفشل. وبهذا، تحقّقَ الانتعاشُ وبوادرُ النهضة للكنيسة ولمجتمعها بقدراتها الذاتيّة. فإذا كان الأمر كذلك، فما هي عناصر هذا الانبعاث وهذه النهضة؟ وماذا كانت القدرات والعوامل الفعّالة في حدوثها؟ ومن هم الذين كانوا في طليعة القائمين بها وروّادها، الذين بجهودهم دخلت الكنيسة من خلال بوّابة واسعة في نهضة جديدة؟ سنحاول في هذا الفصل الإجابة عن هذه الأسئلة.

٦-٢ الدوافع وراء الانتعاش والنهضة

هناك أربعة عوامل تأتي في صدارة الاعتبارات التي حقّقت هذا الانبعاث، أوّلها: مجموعة من الصفات الذاتيّة التي تميّزت بها هذه الكنيسة، ثانيها: شمولها لعددٍ كبيرٍ من أتباعٍ لها في الهند الذين، من وجودهم، استمدّتِ القوّة وتجاههم شعرت بالمسؤوليّة، الأمر الذي أكسبها بعدًا عالميًّا، ثالثها: مجموعاتها المُهجّرة من تركيا التي غدت في ظرف اجتماعيٍّ مكّنها من دعم الكنيسة الأمّ، وأخيرًا وليس آخرًا بروز نخبةٍ متميّزة من المُصلحين عملت تحت قيادة مؤثّرة. وفي ما يلي توضيحٌ تفصيليٌّ لهذه العوامل.

٦-٢-١: الدوافع النابعة من صفاتٍ موروثةٍ

أ-الهويّة التاريخيّة للكنيسة النابعة من أنطاكية

يفتخرُ السريان الأرثوذكس، كما بقيّةُ السريان الغربيّين (الأرثوذكس الأنطاكيّون، الملكيّون الكاثوليك، الموارنة والسريان الكاثوليك) بارتباطهم بأنطاكية، المدينة التي تُعدّ مقرّ الكنيسة التاريخيّة الأنطاكيّة بالرغم من فقدانهم جميعًا لها منذ قرون. فقد كانت هذه المدينة عاصمةً لسوريا الكبرى وإحدى ثلاث عواصم في الإمبراطوريّة الرومانيّة[٤]. والأهمّ من ذلك هو أنّ فيها دُعي أوّلُ المؤمنين بالدين الجديد مسيحيّين[٥]. وفيها بشّر الرسول بطرس، هامة الرسل، عام ٣٤م ومكث لغاية ٤١م[٦]. وبموجب ذلك، فإنّ

الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة تعدّ بطرس الرسول أوّل أساقفتها (بطاركتها)[٧]. وعندما غادر بطرس الرسول هذه المدينة في بعثةٍ تبشيريّة، عَيّن أسقفين لرعاية شؤون المؤمنين الجدد: أفوديوس لرعاية المسيحيّين من أصلٍ وثنيّ، وإغناطيوس النورانيّ لرعاية المسيحيّين من أصلٍ يهوديّ[٨]. وبعد رقاد أفوديوس أصبح إغناطيوس أسقف أنطاكية الوحيد[٩]. وممّا هو جدير بالملاحظة، إنّ إغناطيوس النورانيّ هو من أطلق على كنيسة أنطاكية لقب "الكنيسة الجامعة" لأنّها ضمّتْ في أحضانها كلًّا من اليهود ومن غير المختونين[١٠]. كانت كنيسة أنطاكية إحدى الكنائس الكبرى التي أُنيطتْ بها الصدارة ضمن حدود جغرافيّة معيّنة وذلك بموجب قرارات مجمع نيقية عام ٣٢٥م، وشملت الكنائس الأخرى روما والإسكندرية وأورشليم، أمّا القسطنطينيّة فقد أُضيفتْ لاحقًا في مجمع القسطنطينية الذي انعقد عام ٣٨١م. وكان أسقف أنطاكية يملك السلطة الكهنوتيّة في آسيا. وكعلامة وقارٍ لمار إغناطيوس فقد حمل جميع بطاركة السريان الأرثوذكس لقب "إغناطيوس" بدءًا بابن وهيب المارديني (١٢٩٣-١٣٣٣)[١١]. وكان من أثر تبنّي هذا اللقب أن منح الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة عنصرًا إضافيًّا لهويّتها عبر الدهور.

ب-الكنيسة وريثةٌ للتقليد الساميّ/ الآراميّ الجليل

إنّ ما حافظ على معنويّات هذه الكنيسة وشعبها عبر عصور صعبة وكفاح مستمرّ على مدى التاريخ هو اعتزازُها بتاريخها ووعيها الدائم بأنّها وريثةٌ لمجدٍ أثيلٍ مبنيٍّ على ثقافة سريانيّة عتيدة بجذورها الساميّة التي ترجع إلى عصور المسيحيّة الأولى التي نشَأت في فلسطين بالإيمان بالسيّد المسيح وبجهود تلاميذه الذين بشّروا بهذا الإيمان. وبفضل التزام هذه الكنيسة بجذورها الساميّة بعيدًا من التأثير الإغريقيّ المعاصر، "حظيت السريانيّة الأرثوذكسيّة بأن تكون في نهاية الأمر الوريثةَ الوحيدة للتقليد الكهنوتيّ الطقسيّ الأنطاكيّ القديم الذي حافظ على الديمومة بعد الانقسامات بصيغته

السريانيّة فقط"[١٢]. وهذا ما أورده فورتسكو عند حديثه عن "اليعاقبة" إذ قال: "فإنّ التقليد الأنطاكيّ الذي كان في وقت ما عظيمًا في الشرق، غدا مقتصرًا على فئةٍ واحدة صغيرةٍ فقط"[١٣].

وقد انعكست هذه الصفات الساميّة – الآراميّة في طقوس الكنيسة بفضل ما اتّخذه آباءُ الكنيسة من نهجٍ حثيثٍ في هذا الميدان منذ البداية بحيث غدت الطقوس الكنسيّة كنزًا غنيًّا لهذا التراث الجليل، وحفظته من الضياع. لذا فعندما حان وقت الانتعاش والنهوض، جاء دورُ هذا الكنز الغنيّ كي يُبرز التاريخ المجيد بما احتواه من ثروة حضاريّة وقوّة دفعٍ نحو الانتعاش والديمومة لنهضة ثانية. وتجدر الإشارة هنا الى أنّ الثقافة السريانيّة التاريخيّة كان لها، بالإضافة الى جانبها الأساسيّ الكنسيّ، جانبٌ علمانيٌّ مارسه العلماء والأدباء السريان الأرثوذكس، بالاشتراك مع زملائهم في كنيسة المشرق، تمّ بموجبه نقل الفلسفة والعلوم الهيلينيّة والإغريقيّة إلى العربيّة والتي ساهمتْ بشكل أساسيّ في بناء الحضارة العربيّة الإسلاميّة الوليدة.

ومن المعروف أنّ إحدى أهمّ خصائص الثقافة الطقسيّة السريانيّة هو اعتمادها الشعر كوسيلةٍ للتعبير. وترجع أصول ذلك إلى القرن الرابع بما جاء به أفرام السريانيّ من تراثٍ غنيٍّ وما أضاف إليه يعقوب السروجيّ من غنى في القرن الخامس. وفضلًا عن أسلوب التعبير وفلسفته، برزتْ ثقافةٌ تفسيريّة سريانيّة عبر النتاج الثقافيّ الذي قدّمه فيلكسينوس المنبجيّ (ت٥٢٣) وموسى بن كيفا (ت ٩٠٣)، الأمر الذي ساعد في التوجّه نحو الاستقلال على نحوٍ كبير عن الفكر التفسيريّ اليونانيّ. فضلًا عن ذلك، ومع كون الكنيسة أقليّة بسيطة تحت الحكم الإسلاميّ، فإنّ علماءها ومؤرّخيها أمثال يعقوب الرهاويّ (ت ٧٠٨) وديونيسيوس التلمحريّ (ت٨٤٥) الذين برزوا في العصر الأمويّ وأوائل العصر العبّاسيّ، وكذلك أولئك الذي برزوا في أواخر العصر العبّاسيّ مثل المفسّر الكتابيّ ديونيسيوس ابن الصليبيّ (ت١١٧١) والمؤرّخ الشهير

ميخائيل السريانيّ (الكبير) (ت١١٩٩) والفيلسوف العلاّمة والمؤرّخ غريغوريوس ابن العبريّ (ت ١٢٨٦) وغيرهم، زيّنوا صفحاتِ تاريخ هذه الكنيسة الصغيرة بإرثٍ ثقافيّ غنيّ[١٤]. وعليه، فبالرغم من وصفهم كأقلّيّة سكّانية، كان السريان الأرثوذكس مُدركين بأنّهم يحملون في دمائهم صفاتِ الإرث الحضاريّ الساميّ / الآراميّ المقدّس وأصبح هذا الإدراكُ أحد أسباب الإلهام خلال نهضتهم[١٥].

ت–التراث النابع من الشهادة

تشارك الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة الكنائس الشرقيّة الأخرى في وراثة الشهادة كمثالٍ نموذجيّ للتضحية من أجل العقيدة وذلك من زمن استيفانوس رئيس الشمامسة وشهيد المسيحيّة الأوّل. وفي أنطاكية أيضًا قبِلَ إغناطيوس النورانيّ أن يكون مصيره الاستشهاد حينما غادر إلى روما بناءً على أوامر الإمبراطور تراجان (٩٩–١١٧)[١٦] ليقف في محاكمةٍ وهو عارفٌ نتيجتَها قبل السفر إلى روما حيث طُرِح فريسةً للأسود. وهكذا، فإذا كان بطرس منح كنيسة أنطاكية ثوب الإيمان[١٧] عندما أصبح عميدَها الأوّل، فقد منحها إغناطيوس النورانيّ ثوب الشهادة وغدا بذلك المثلَ الأعلى لآباء الكنيسة على مرّ الأجيال ألهمهم الاستعداد للدفاع والتضحية بحياتهم من أجل الإيمان. وبناءً على ذلك، انعكس الإجلال والاحترام للشهادة في اللّيتورجيا السريانيّة الأرثوذكسيّة التي خصّصت تذكارًا تُردّد فيه أسماء شهداء المسيحيّة الأوائل[١٨].

ث–التراث المبنيّ على المقدرة على البقاء والديمومة كأقلّيّة تحت مختلف ظروف الاضطهاد

يشهد تاريخ كنيسة السريان الأرثوذكس بعد مجمع خلقيدون على مقدرتها على البقاء والصمود تحت أحلك ظروف الاضطهاد والمطاردة من قبل البيزنطيّين كما هو معروف في مصادر المعرفة المختلفة[١٩] وكما لاحظ باس تيرهار روميني وزملاؤه: "إنّ

أولئك الذين لاقوا الاضطهاد من البيزنطيّين عاشوا دور الشهداء وهكذا أصبحوا يُذْكرون. وبذلك كوّنَتْ هذه الذكريات أساسًا لضميرٍ تاريخيٍّ"[20].

ولم يكن مصير أبناء الكنيسة أفضل تحت حكم الساسانيّين، إذ عانوا ليس فقط لكونهم من إيمانٍ مختلفٍ عن إيمان الملك، بل لكونهم من أتباع كنيسة أنطاكية الكائنة في أراضي عدوّهم الروماني. وقد ازداد الوضع سوءًا في أرض الساسانيّين بعد مجمع أفسس (عام ٤٣١م) بسبب العداء الذي نشأ بين أتباع الكنيستين القائمتين في الإمبراطوريّة الساسانيّة. وحيثُ كان السريان الأرثوذكس أقلّيّة نسبةً لأتباع كنيسة المشرق، فقد واجهوا العداء ليس فقط من الدولة، بل كذلك من المنافسين لهم من المسيحيّين الذين استغلّوا في بعض الأحيان قربَهم من الدولة الحاكمة لزيادة الاضطهاد على السريان الأرثوذكس[21]. أمّا الصعداء التي تنفسّها السريان الأرثوذكس على أثر الفتح الإسلاميّ، فقد كانت جزئيّة وموقّتة. ففي ظلّ الحريّة الجديدة التي دامت أقلّ من قرنَين، تمتّع السريان الأرثوذكس كذمّيّين بالمساواة مع بقيّة المسيحيّين (الروم وأتباع كنيسة المشرق). ولكنّ القرون اللاحقة شهدتْ قيامَ الحكّام المسلمين باتّخاذ المزيد من الخطوات لإبعاد المسيحيّين عن مراكز الثقة والمسؤوليّة واعتبارهم كفرة من قبل بعض المسلمين، ممّا أثّر على أمن الشعب المسيحيّ وديمومة كنائسه وأديرته، كما سبق ذكره في الفصول السابقة. ورغم ذلك، فقد استطاع أبناء الكنيسة أن يصمدوا بالعيش كأقلّيّة وذلك بالاعتماد على النفس والحصافة والولاء لكنيستهم التي اكتسبت المنعة ضدّ الانحلال عبر القرون.

وقد كان لنظام الملّة الذي اتّبعَتْهُ الإمبراطوريّة العثمانيّة أثرُه الإيجابيّ في ديمومة المسيحيّة بين أرجائها، حتّى بالنسبة لأصغر مكوّناتها، السريان الأرثوذكس، والحفاظ على هذه المكوّنات من ظروف معادية كانت تتعرّض لها ضمن حكم إسلاميّ مباشر لا يعتمد نظام الملّة. على أنّ ما تعرّض إليه السريان الأرثوذكس من ضغوط للتحوّل

إلى الكثلكة والبروتستانتيّة في أواخر العهد العثمانيّ أضعفَ الكنيسة، ومع ذلك بقيتْ مصمّمةً على المحافظة على استقلاليّتها ومقاومة الضغوط الغربيّة. وقد أشار القنصل البريطاني في الموصل إلى هذه الخاصّيّة عام ١٩٠٩ إذ أفاد:

> إنّ السريان القدماء أو اليعاقبة هم من أقدم كنائس المشرق وأكثرها مدعاة للانتباه: فبالرّغم من الاضطهاد وحالة الفقر، حافظوا بشجاعة على استقلالهم على مدى ستّة عشر قرنًا، رافضين باستمرارٍ التضحية بقناعاتهم وحرّيّتهم من أجل المنافع المعروضة عليهم من روما. وعندما نتذكّر أنّ هذه المنافع تشمل التعويض الماليّ للكهنة والمطارنة وكذلك التعليم المجّانيّ لأطفالهم وفوق كلّ ذلك الحماية المستمرّة لمصالحهم بواسطة الحكومة الفرنسيّة، فإنّ هذا الموقف غير القابل للانحناء والرضوخ لمجموعة صغيرة هو فعلًا موقف يستحقّ الإعجاب[٢٢].

جـ- المسؤوليّة تجاه رعاياها في الهند

إنّ أحد أهمّ العوامل التي ساعدتِ الكنيسةَ الصغيرة المحاصرة في أن تستجمع قوى الكفاح من أجل الحياة والانتعاش كان شعورُها بمسؤوليّتها الإضافية تجاه رعاياها في الهند، الذين يفوق عددهم مرّاتٍ عدّة عددَ رعاياها في الشرق الأوسط. وكان من شأن ذلك أن أضاف بعدًا جديدًا إلى الشعور بالمسؤوليّة وحافزًا للتغلّب على الصعاب في سبيل الاضطلاع بهذه المسؤولية والمضيّ قدمًا على طريق الانتعاش والنهوض. وبموجب هذا الشعور تجاه الرعيّة في الهند، فقد توجّه البطريرك الياس الثالث إلى الهند عام١٩٣١ لتفقّد الأمور فيها، مع أنّ رعاياه في الشرق الأوسط كانوا لا يزالون في المراحل الأولى من التئام الجراح بعد مجازر سيفو.

حـ- رفعة مقام البطريرك بين شعبه عبر التاريخ

أحاطتْ رعايا الكنيسة بطريركها بتقديرٍ رفيع بسبب موقعه الروحيّ والتاريخيّ كبطريرك أنطاكية. كما أنّه كان عبر العهود الإسلاميّة، والعثمانيّة خاصّةً، رئيسَ ملّتِه التي هم أفرادها. وكان هذا المنصب قد منحه سلطةً زمنيّةً كبيرة. على أنّ أهمّ أسباب ذلك

التقدير الرفيع الذي خصّ به الشعب البطريركَ القائد، كان الطريقة التي بها يتمّ اختياره والبساطة التي اتّصفتْ بها حياتُه اليوميّة، إذ عاش كفردٍ من الشعب وللشعب، عاش في ديرٍ يحيط به رهبان وليس في قصرٍ يحيط به النبلاء. كانت حياته محاطةً بالأخطار ذاتها التي كانت تحيط بشعبه ورعيّته. وكما كانت مدنُهم وقراهم تُنْهب، كذلك كان مصيرُ دار رهبنته أو كرسيّه البطريركيّ[٢٣].

لم ينحدر بطاركة السريان الأرثوذكس من عشيرةٍ أو عائلة معيّنتين، كما كان الحال لدى جيرانهم في كنيسة المشرق. كان البطريرك تقليديًا ينشأ في ديرٍ ويترقّى من راهب مبتدئٍ الى أسقف ومطران، وأخيرًا إلى منصب البطريركيّة بالتصويت في مجمع يُعقد خصّيصًا لذلك الغرض. كان العديدُ منهم يلتحقون بالأديرة كأحداثٍ أيتام، أو منذورين من قبل أهلهم "لخدمة المذبح". ولم يكن المنصب حكرًا على موقع جغرافيّ معيّن: فالبطريرك بطرس الثالث نشأ يتيمًا في الموصل، وكان البطريرك عبد المسيح يتيمًا من قلعة مرا، وهي قرية صغيرة قرب ماردين، والبطريرك عبدالله من صدد وهي مدينة صغيرة في أواسط سوريا، والبطريرك الياس الثالث من ماردين، بينما كان البطريرك أفرام برصوم الوحيد بين هؤلاء، الذي كان منحدرًا من خلفيّة متمكّنة ثقافيًّا وماديًّا، وكان قد تركَ مسقط رأسه الموصل شابًّا بعمر ١٨ سنةً متّجهًا بمفرده إلى دير الزعفران للاستجابة إلى دعوةٍ شعر بها.

عاش البطاركةُ حياةَ زهدٍ ولكنّهم كانوا يلقون الاحترامَ والوقار من رعيّتهم. يحدّثنا التاريخ عن مصاعب وخلافات واجهها بعض البطاركة من أساقفةٍ كانوا تحت إمرتهم، خاصّةً في فترة ما قبل الحكم العثمانيّ. ومع ذلك فإذا ما اعتبرنا الظروف الجغرافيّة والتاريخيّة وفساد الحكم السياسيّ العامّ الذي شجّع غالبًا على قيام مثل هذه الخلافات، يبقى الاحترام والوقار أساس نظرة الرعيّة والكهنة للبطريرك. هذا وتحمِلُ المجموعةُ الضخمة من الرسائل المخزونة في دير الزعفران وماردين (الفصل الثاني) شهادةً

واضحةً بهذا الشأن. وعند بلوغ ساعة الحاجة والتي شهد التاريخ العديد العديد منها، كان حال البطريرك كحال رعيّته، فقد عاش بينهم وشاركهم أفراحهم وناضل من أجل نجاتهم وكرامتهم. وكانت هذه الصلة بين البطريرك وشعبه عاملًا حاسمًا في الحفاظ على سلامة الكنيسة في وجه العديد من المحن التي جابهتْها على مدى التاريخ. إنّ المميّزات التي أوردناها أعلاه عملتْ مجتمعةً لمنح روّاد النهضة الأوائل العزم والتشجيع للمضيّ بإنقاذ الكنيسة ممّا حلَ بها من وهنٍ ومن أحداث جلل.

٦-٢-٢ القدوم إلى بيئة مرحّبة ومتعاطفة

كانت طبيعةُ البيئة التي قدم إليها السريان الأرثوذكس بعد نفيهم من أرض الأجداد في الأناضول أحد الأسباب التي ساعدتْ في انتعاشهم ونهضتهم. فاستقرّت الغالبيّةُ في سوريا الكبرى (حاليًا سوريا ولبنان وفلسطين) حيث نعمتْ بالأمانِ وروحِ المودّة التي أبدَتْها شعوبُ هذه الأقطار، التي كان لها مع الشعب القادم تاريخٌ آمنٌ مشترك. وفضلًا عن ذلك، جنى القادمون من ثمار وجودهم في بيئة ثقافيّة وفكريّة كانت في طورِ انبعاثٍ ونموّ بالمقارنة مع حالة التخلّف التي كانت سائدةً حيث كانوا. فقد كانت سوريا في طليعة النهوض الثقافيّ في الشرق الأوسط وفيها برزتْ شخصيّاتٌ رائدةٌ في مجال النهضة الثقافيّة والاجتماعيّة والوعي الوطني من أمثال فارس الخوري الذي تبوّأ منصب وزير عام ١٩٢٠ ورئيس وزراء عام ١٩٤٤. وبذلك قدّمتْ سوريا للمهجّرين فرصًا فريدةً للدخول في ركبٍ ثقافيٍّ متطوّر لم يكن معروفًا لهم في الأناضول حيث كانوا. أمّا أولئكَ الذين هاجروا إلى شمال العراق فاستقرّ غالبيّتُهم في مدينة الموصل وما حولها واستفادوا من الفرص التعليميّة والثقافيّة التي كانت الموصل تمنحها آنذاك.

ورغم أنّ الحالة الثقافيّة في العراق في نهاية الحرب العالمية الأولى كانت متأخّرة وبدرجة ملحوظة عمّا هي عليه في سوريا، إلا أنّ العراق أقدم على خطوات رائدة في ميدان التعليم منذ أوائل الانتداب البريطانيّ في ١٩٢٠-١٩٢١ واستمرّ على هذا

النهج بعد الاستقلال في عام ١٩٣١. فالشوق إلى النهوض بدا جليًّا في الموصل التي كانت لها تقاليد عريقة في هذا المجال، الأمرُ الذي وضعها في طليعةِ النهضة الثقافيّة في ذلك القطر، وهي تقاليد نمتْ بشكلٍ خاصّ في الفترة الجليلة (١٧٢٦-١٨٣٤) واستمرّ الحفاظُ عليها بصورةٍ رئيسيّة من قبل شخصيّات البيوت التعليميّة، سواء المسلمة منها أو المسيحيّة. كما أنّ الموصل استفادتْ في القرن التاسع عشر بقدرٍ كبيرٍ من مدارس البعثاتِ التبشيريّة التي أسّسها الآباء الدمينيكان فضلًا عن بيوت التعليم الإسلاميّة التي كانت تُدار خارج نطاق الدولة من قبل عوائل معروفة اشتهرت باهتمامها بالتعليم، خاصّةً في أثناء الفترة الجليليّة. وكان لهذه الفعاليات مجتمعةً الأثر الكبير في دعم الثقافة والفنون، والعمل على الدخول المبكر لوسائل الطباعة والصحافة[٢٤].

وفي أعقاب الحرب العالميّة الأولى، خاصّةً بعد حصول الاستقلال، توجّهتِ الأنظار الى الاهتمام بالتعليم كمصدرٍ أساسيّ للرقيّ. وقاد هذه الحملة في العراق ساطع الحصريّ، السوريّ الأصل، الذي رافق الملك فيصل الأوّل إلى العراق، والذي صاغ تقليدًا أصبح أساسًا للسياسة التعليميّة العامّة عبر العقود، إذ كان التعليم بموجبه ركن الزاوية في تقدّم البلاد وكان تقليدًا اعتمده الجميع: سواءً الغنيّ أو الفقير. وكما سبق وأوضحنا في الفصل الثاني، فقد برز المسيحيّون العراقيّون في مضمار التعليم وفي المجالات التي نشأتْ عنه كالطبّ والهندسة والعلوم العامّة، وفي إعمار البلد بشكل حثيث في مرحلة كان فيها البلد يسعى للنهوض من قرونٍ من التأخّر. وكانت الفترة بدءًا من أوائل العشرينيّات إلى أواخر الستّينيّات في القرن العشرين بشكلٍ خاصّ من أهمّ الفترات التي قدّم فيها المسيحيّون العراقيّون خدماتهم التعليميّة والمهنيّة الرائدة في كافّة أرجاء العراق، وبشكلٍ خاصّ في المدن والقرى الجنوبية التي يقطنها الشيعة ومنها مناطق الأهوار التي كانت بعيدةً من مصادر التعليم والمعرفة. لذا فقد وجد

المهاجرون الجدد من تركيا أنفسهم في محيط تعليميّ شامل، سرعان ما أصبحوا فيه مشاركين ناشطين.

أمّا في سوريا فكان الانتعاش الثقافيّ بين السريان الأرثوذكس المهاجرين بطيئًا نوعًا ما، ربّما لطول مدّة الانتداب الفرنسيّ ولضعف الإمكانات الاقتصاديّة نسبةً لما كان عليه الأمر في العراق. وبالرغم من هذه الصعوبات، سواءٌ في سوريا الكبرى أو إلى حدّ أقلّ في العراق، فقد منح المناخ الجديد للقادمين الجدد فرصًا للتقدّم لم تكن متاحةً لهم من قبل. وفي هذا الصدد، يجب الاعتراف بوضوحٍ بالحقوق والمساواة العادلة التي حظي بها المسيحيّون، سكّانٌ أصليّون أو مهاجرون من الأناضول، في كلّ من العراق وسوريا خاصّة بالمقارنة مع الوضع الذي كان سائدًا في تركيا حتّى بعد مجازر سيفو حيث لم يُمنَح المسيحيّون الشرقيّون الحقوقَ التي مُنحِتْ لأقلّيّات أخرى بموجب معاهدة لوزان.

وهناك أمثلةٌ عديدةٌ تشهد على جوّ الرعاية والتقدير اللذين حظي بهما المسيحيّون في كلّ من سوريا والعراق في ميادين التعليم والخدمة العامّة. وإذا كان هذا تقليدًا قائمًا إلى درجةٍ ما في سوريا، فالعراق الذي كان أقلّ تقدّمًا من سوريا في بداية القرن العشرين شهد أمثلةً متواصلةً على السير في هذا النهج. وقد كان للسريان الأرثوذكس نصيبهم الجيّد في ذلك. وهناك أمثلةٌ عديدة على ذلك لكنّي اخترتُ هنا ثلاث شخصيّات فقط كأمثلة. فقد كان داؤود قصير (١٨٩٢–١٩٧٦) الذي حصل على الدكتوراه من جامعة كولومبيا أوّلَ عميدٍ لكلّيّة الهندسة في العراق، وذلك عام ١٩٤٣[٢٥]. وكان أخوه الدكتور عبد الله قصير (١٨٨٧–١٩٧٨) أوّل مختصّ بطبّ الأطفال ومؤسّس أوّل كرسيّ لهذا الاختصاص في كلّيّة الطبّ الشهيرة في بغداد وذلك في عام ١٩٤٣[٢٦]. وعند تأسيس جامعة بغداد عام ١٩٥٨ من مجموعةٍ من كلّيّات قائمة، كان الدكتور متّي عقراوي من السريان الأرثوذكس أوّل رئيسٍ لها[٢٧]. ومن

الجدير بالذكر أنّ للدكتور عبد الله قصير خبرة ومعاناة مهمّة منذ أيّام دراسته الطبّ في الكلّيّة البروتستانتيّة السوريّة (الجامعة الأمريكيّة في بيروت لاحقًا) خلال الحرب العالميّة الأولى وتجنيده للخدمة العسكريّة في الجيش العثمانيّ على حدود أرمينيا ثمّ في جنوب العراق طبيبًا لمرافقة الجيش البريطانيّ الذي كان قد أُسر من قبل الجيش العثمانيّ في واقعة الكوت في نيسان ١٩١٦. خبرة عبد الله قصير هذه جديرة بالمطالعة لما تحويه من تاريخ مملوء بالمحن والمعاناة التي عاشها المسيحيّون في تركيا. وقد أوردْتُ مختصرًا عمّا شاهده عبد الله قصير خلال تلك الفترة، في الملحق (أ٦-١).

٦-٢-٣ دور الكنيسة في العصر الحديث

من المناسب إلقاءُ بعض الضوء على طبيعة الروابط التي كانت سائدةً بين الكنيسة والمجتمع خلال مسيرة النهضة الأوروبيّة. فقد بدأ تأثير الكنيسة في المجتمع الأوروبيّ بالتراجع مع ظهور عصرِ التنوير والحداثة وبتأثير الحروب المختلفة. ثم جاءتِ الثورةُ الفرنسيّة (١٧٨٩) لتؤكّد الفصلَ بين الدولة والكنيسة ولتعطيَ زخمًا إضافيًّا لمسارِ الحداثة. أمّا في الشرق الأوسط فعاش المسيحيّون آنذاك في إطار نظام الملّة الذي كان سائدًا تحت الحكم العثمانيّ وبموجبه امتدّت واجبات الكنيسة إلى ما هو أبعد من الإطار الدينيّ لتشمل التنظيم والقيادة المدنيّة. على أنّ هذا النمط من العلاقة، بدأ بالتغيّر بعد الحرب العالميّة الأولى حين أصبح أفراد المجتمع في الدول العربيّة المؤسَّسَة حديثًا مواطنين كاملي المواطنة بغضّ النظر عن انتمائهم الدينيّ. وكان من شأن هذا التطوّر تقليل العلاقة الدنيويّة بين الكنيسة والمجتمع بدرجة كبيرة. ومع ذلك، بقيت الكنيسةُ المكوِّنَ الأساسيّ في هويّة الفرد سواء بالنسبة إلى العلاقة مع الغالبيّة المسلمة أو مع بقيّة المسيحيّين. والأهمّ من ذلك أنّ الكنيسة بقيتِ الملجأ الروحيّ خاصّةً لأولئك الذين نجوا من مذابح أحبّائهم خلال سيفو. وبهذا وَضَعتْ هذه العواملُ

مجتمعةً الكنيسةَ في موضعِ الأمّ العطوف وأتاحت لها المجال للتركيز على ممارسة دورها التاريخيّ الأصليّ بصورةٍ أكثر فاعليّة وذلك كقاعدة للإيمان وحارسٍ روحيٍّ لمجتمعها.

٦-٢-٤ بروز نخبة من الروّاد المُصلحين

من وسط شعب هذه الكنيسة شبهِ المُعدَمة، برز قلبٌ نابضٌ قوامُه ثلاثة روّادٍ مصلحون جاهدوا وقادوا المسيرةَ ضد التخلّف الذي كان قد أحاطَ بالكنيسة وبشعبها زمنًا طويلًا. وطليعة هؤلاء أفرام برصوم، ومعه يوحنّا دولباني ونعمة الله دنّو[٢٨]، إذ كانوا مندفعين باهتمامٍ عميقٍ وأفلحوا بأن يكونوا أمثلةً يُقتدى بها ومصادرَ إلهامٍ لغيرهم، لإزالة سُباتِ الماضي ورفض كل ما كان مُحبِطًا. فنادوا وعملوا على تثقيف رجال الدين وإصلاحِ الممارسات الطقسيّة لكي تناسبَ الحداثة وعملوا على تنميةِ روح اليقظة بين أفراد الشعب لاتّخاذِ التعليم والثقافة سبيلًا وهدفًا، وبذلك رفعوا من طموحاتِ مجتمعاتهم لتضاهي ما كانت عليه في الماضي المجيد. ولتحقيق ذلك، عملوا وشجّعوا على قيام جيلٍ من الكهنة المتنوّرين ليكونوا أساسًا ووسيلةً لتحقيق النهضة المنشودة. فأفلحتْ مبادراتُهم الخلاّقة هذه وأدّت إلى قيام أجيالٍ متعاقبة من الملهَمين المثقّفين وشخصيّاتٍ ذوات فكر إصلاحيّ، رفعتْ من مكانةِ الكنيسة عاليًا بين شعبها ليفتخر ويقتدي بها. كما ارتفعتْ مكانةُ الكنيسة بين الآخرين ليصحّحوا ما حملوه عنها من أفكارٍ سلبيّة في الماضي غير البعيد. وسنقدّم لاحقًا تقريرًا مختصرًا عن الجيل الأوّل والأجيال التالية من الروّاد المُصلِحين.

٦-٣ معالم النهضة

٦-٣-١ توطين اللاجئين وبناء الكنائس

كانت إعادة توطين اللاّجئين الخطوةَ الأولى على الطريق الطويل نحو إعادة التأهيل وقد تمّ الحديث عن ذلك في الفصل الخامس. وتزامنتْ تلك الجهود مع جهود بناء الكنائس لرعاية هؤلاء اللاجئين، والتي تأثّرت هي الأخرى بشحّ المصادر الماليّة، إلاّ أنّ هذا الشحّ لم يؤثّر في إقدام الشعب والكنيسة على السير إلى الأمام.

٦-٣-٢ الرفد الثقافيّ للكادر الكهنوتيّ

بسبب الجهل العامّ الذي كان سائدًا عند مستهلّ القرن العشرين، فقد كان زرعُ الثقافة بين أرجاء المجتمع عمومًا وبين الكهنة على وجه الخصوص من أكبر التحدّيات التي نادى بها وعمل من أجلها المُصلِحون الأوائل. ولتحقيق ذلك على صعيد تثقيف الكهنة، أولى أفرام برصوم اهتمامًا خاصًّا لتأسيس مدرسة إكليريكيّة نموذجيّة فاعلة حتّى تكون نواةً لزرعِ بذور الثقافة الكهنوتيّة الحديثة. وتحقّق ذلك بإنشاء الإكليريكيّة الأفراميّة في زحلة عام ١٩٣٩، ومع ذلك استمرّت الحاجة لمدارس كهنوتيّة محلّيّة. كانت أولى المدارس الكهنوتيّة المحلّيّة قد أُنشئت في دير الزعفران عام ١٩١١ بجهود المطران بهنام سمرجي والمثقّف العلمانيّ حنّا چقّي (المحرّر الأوّل لمجلّة الحكمة عند أوّل صدور لها عام ١٩١٣)، وكان يوحنّا دولباني أحد المعلّمين فيها. لكنّ اندلاع الحرب الأولى أدّى الى إغلاق هذه المدرسة الكهنوتيّة[٢٩].

كما تمّ إنشاءُ مدرسة إكليريكيّة ثانية في دير مار متى عام ١٩٢٣ تحت الإشراف المباشَر للمطران إقليميس يوحنّا عباچي، وكان من بين معلِّميها يعقوب ساكا ونعمة الله دنّو. واستمرّتْ هذه الإكليريكيّة بالأداء الجيّد لحين افتتاح الإكليركيّة في زحلة. وأُعيد فتحُ هذه الإكليريكيّة مجدّدًا من عام ١٩٤٢ لغاية ١٩٤٦ حين تمّ دمجُها بالإكليريكيّة الأفراميّة عندما نُقلت الأخيرة إلى الموصل. والجدير بالإشارة قيامُ

إكليريكيّةٍ في دير القدّيس مرقس في القدس عام ١٩٢٨، بتشجيع البطريرك الياس الثالث وكان يوحنّا دولباني ومراد چقّي من بين معلّميها[٣٠].

وحيث كانت الحاجة إلى الكهنة المثقّفين أكبر من إمكانيّات الإكليريكيّات المذكورة، اتّجه العديدُ من الأبرشيّات خلال القرن العشرين إلى تشجيعِ معلّمي المدارس الحكوميّة والأهليّة الذين كانوا في طليعة المثقّفين في تلك الأيّام، على الالتحاق بالخدمة الكهنوتيّة. وكونُ الكهنةِ في الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة متزوّجين، فقد ساعد ذلك في جذب المعلّمين المتمرّسين إلى الكهنوت، ممّا أضاف عنصرًا مهمًّا إلى الكادر الكهنوتيّ، عنصرًا يتمتّع بسمعة واحترامٍ عاليَين.

٦-٣-٣ تفاعل الكنيسة والمجتمع في مجال التعليم

امتدّ اهتمامُ حركةِ الإصلاح التي بدأتْ بإدخال الثقافة بين الكادر الكهنوتيّ إلى تعميمِ الثقافة وتوطيدها بين أفراد المجتمع الكنسيّ، وذلك عن طريق المدارس الكنسيّة. وكان بعض هذه المدارس قائمًا قبل أوائل القرن العشرين لكن، بلا شكٍّ على نحو محدود. ويُظهرُ عددٌ من الوثائق تقارير مدرسيّة لمدرسة مار توما للبنين في الموصل لعام ١٩٢١، مع أنّ هذه المدرسة كانت على الأرجح موجودةً منذ عام ١٨٨٠[٣١]. هذا وكانت قد افتُتِحتْ مدرسةٌ ثانية للبنين في الموصل عام ١٩٠٨ وتبعتها مدرسةٌ ثالثة للبنات افتُتِحت في السنة التالية. هذا وجرى إلحاقُ هذه المدارس بالنظام التربويّ الحكوميّ، لكن، وبطلبٍ من الكنائس المسيحيّة عمومًا، أُدخِلَ درسُ الدين المسيحيّ كمادّةٍ إضافيّة في مناهجها كما هو واضحٌ من سجلاّت المدرسة[٣٢]. وشهد هذا النموذج من العلاقة بين الكنيسة والمجتمع تفاعلًا إيجابيًّا وتطبيقًا واسعًا في القرن العشرين على صعيد دول المنطقة، بالرغم من بعض الظروف السلبيّة الناتجة عن السياسات الحكوميّة بين الحين والآخر. وبإيلاء اهتمامٍ خاصّ لمؤهّلات المعلّمين، نعمتْ تلك المدارس بمستوىً عالٍ من الإنجاز ممّا جعلَها في أغلب الأحيان نموذجًا

اقتدتْ به المدارس العامّة. وكان من أبرز نتائج هذه الإنجازات أنّها عزّزتِ العلاقةَ بين الكنيسة والمجتمع، حيث لم يعد يُنظَر للكنيسة من خلال فعاليّاتها التقليديّة فقط، بل أيضًا من خلال اهتمامها وحيويّتها في الميدان التربويّ، لرفد المجتمع بالمعرفة والتفاعل الخلاّق بين الكنيسة وشعبها. وبهذا أصبحتِ الكنيسةُ جزءًا حيويًّا من المجتمع: هي تهتمّ بنهضته الروحيّة والثقافيّة ورعايته، وهو ينظر لها نظرة إجلالٍ واحترام.

٦-٣-٤ مراجعة الطقوس الكنسية وتحديثها

شهدتِ الطقوسُ الكنسيّة مراجعةً وتحديثًا بهدف إزالةِ بعض التكرار فيها لاختصارها بما يناسب العصر الراهن. وتطلّب ذلك تحويل الكتب الطقسيّة من أصلها التاريخيّ على شكل مخطوط إلى كتبٍ مطبوعة وتوزيعها على الكنائس. وقد تولّى هذه المسؤوليّة الدقيقة المُصلِحون الأوائل وهم أفرام برصوم ويوحنّا دولباني ونعمة الله دنّو، وتبعهم بعدئذٍ آخرون في هذا المجال. وكانت زيادةُ النصوص العربيّة في الطقس في كنائس سوريا والعراق إحدى مهامّ هؤلاء المُصلِحين مُراعين بذلك الإطار الثقافيّ للمحيط الجديد. وصار إدخالُ الترنيمات العربيّة في بداية الثلاثينيّات في الموصل (أنظر ٦-٤-٣) جزءًا مهمًّا من هذا التوجّه الذي منح الشعب الفرصةَ للمشاركة في الطقس الكنسيّ بلغةٍ يفهمُها، الأمر الذي جعل الحضور إلى الكنيسة أمرًا ذا معنى أوسع.

٦-٣-٥ حركة الترجمة

كان التوزيع السكّانيّ للسريان الأرثوذكس في العراق وفي سوريا الكبرى بعد هجرة سيفو وطبقًا للّغة المستعملة على النحو التالي: كانت الغالبيّة التي قدِمَتْ إلى العراق واستقرّت في الموصل وفيما حولها من ماردين أو من المناطق المحاذية لجنوب طور عبدين مثل آزخ. وكانت لغتُهم السائدة هي العربية التي كانت أيضًا لغةَ غالبيّة مسيحيّي الموصل. أمّا الذين رحلوا إلى سوريا فكانوا خليطًا ممّن يتكلّمون العربيّة أو

الطورانية (اللّهجة الآرامية لطور عبدين) فضلًا عن الكرديّة أو التركيّة وحتّى الأرمنيّة (بالنسبة للقادمين من أورفا). وكان لمعظم هؤلاء صعوبةٌ في تبنّي العربيّة التي اعتبرها العديدُ منهم لغةَ دينِ الذين ذَبَحوا أحبّاءهم. ولكنّ هذه العقبة وجدتْ حلاً تدريجيًّا على مرّ الزمن من خلال الاختلاط الاجتماعيّ والتعليم المدرسيّ.

كانت الكنيسةُ واعيةً لوجود الحاجز النفسيّ ضدّ قبول العربيّة بين العديد من القادمين الجدد من هذه الأطراف. ولكنّ روّاد النهضة كانوا أيضًا على وعيٍ واضحٍ لضرورةِ الترجمة إلى العربيّة كوسيلةٍ ضروريّة لنقلِ محتوى التراث السريانيّ إلى الأجيال الجديدة ولمخاطبةِ الجيل الجديد حول أصول هذا التراث بشكلٍ منهجيّ.

إنّنا نجدُ سوابق مهمّة في الترجمة من السريانيّة إلى العربيّة في الإطار الطقسيّ حتى في العهد العباسيّ، عندما استخدم المسيحيّون العربيّة كلغة لاهوتيّة، واضعين مفرداتٍ لغويّة عربيّة جديدة للتعبير عن خصوصيّات اللاّهوت المسيحيّ مثل ألوهة من آلوهوثو السريانيّة، وتأنّس من إثبرنش، الخ. كما أنّهم تبنّوا في ذلك الوقت أسماء محايدة ليست إسلاميّة ولا مسيحيّة، مثل حسن وفرج[٣٣].

ومن الجدير بالملاحظة أنّ الترجمةَ الفعّالة تتطلّبُ توفّرَ شرطين: معرفة كلتا اللّغتين والأهمّ من ذلك الفهم الشامل والمتعمّق للموضوع المترجَم، خاصّةً عند ترجمة المواضيع ذات الطبيعة الفلسفيّة أو اللاهوتيّة، حيث كانت هذه هي الحالة السائدة. لذا فبعد تقييم أهمّيّة الترجمة ومكانتها والتحدّيات التي يتوجّب التغلّب عليها، فلا غرابة أن نجد أنّ كافّة المُصلِحين، ابتداءً بأفرام برصوم كانوا قد خصّصوا قدرًا ليس بقليل من جهودهم في ترجمة الكتب الطقسيّة الكنسيّة كجزءٍ من وسيلة التعريف بالإرث الحضاريّ السريانيّ.

ومن المناسب التصوّر أنّ قبولَ الطورانة للّغة العربيّة كان على الأرجح بسبب محبّة أفرام برصوم لها. وموقفه هذا ساهم بقطعِ شوطٍ مهمٍ إذ خلق جوًّا من الإيجابيّة

في البيئة الجديدة أشعرتِ القادمين الجدد بأنّهم في بيتهم. ولهذه العوامل مجتمعةً، وَجَدَتِ الترجمةُ، خصوصًا في النصف الأوّل من القرن العشرين، مناصرين متحمّسين من الجيل الصاعد من الطبقة المثقّفة في المجتمع. وفي هذا الإطار، كان ظهورُ المجلاّت الأدبيّة مثل المشرق ولسان المشرق[٣٤] في العراق والنشرة السريانيّة في سوريا وسيلةً ناجحةً وضروريّةً لتعريف هذا الجيل بالتراث الثمين الذي خلّفه الأجدادُ مثل أفرام السريانيّ ويعقوب السروجيّ ويعقوب ابن الصليبيّ وموسى ابن كيفا وميخائيل الكبير وأبو الفرج ابن العبريّ وغيرهم. وأخيرًا فمن المناسب الإيضاح أنّ الترجمة التي شهدَتْها الكنيسةُ السريانيّة الأرثوذكسيّة كانت جزءًا من حركةِ ترجمةٍ واسعةٍ، كان قد تبنّاها المسيحيّون العرب في سوريا ولبنان إبّان نهضتهم خلال القرن التاسع عشر وحتّى ما قبله[٣٥].

٦-٣-٦ استعادة الاسم والهويّة التاريخيّين

كثيرًا ما عاش السريان الأرثوذكس عبر التاريخ تحت عائق الاسم الذي لم يكن من اختيارهم لكن من اختيار المناوئين لهم نتيجةَ الانقسام الذي حصل في مجمع خلقيدون عام ٤٥١. فقد دُعُوا "يعاقبةً" نسبةً إلى يعقوب البرادعيّ ولُقِّبوا كذلك "المونوفيزيّين" بناءً على الفهم الخلقيدونيّ المغلوط لعقيدتهم بالمسيح التي شاركهم فيها الأقباط والأحباش والأرمن. ففي مسيرتهم نحو الانبعاث، رفعوا صوتهم بعدم رضاهم عن هذه التسميات الازدرائيّة المغلوطة معتبرين أنّ الهدفَ من التسمية الأولى هو تقليل الشأن بالرغم من احترام السريان الأرثوذكس وتقديرهم الجزيل ليعقوب البرادعيّ. أمّا التسمية الثانية فيعتبرونها مغلوطة من حيث الأساس. وقد بحث نعمة الله دنّو في الوثائق التاريخيّة بصدد التسمية اليعقوبيّة وقدّم نتائجَ بحثِه في دراسة مفصّلة نشرها عام ١٩٤٩[٣٦]، أوضحَ فيها أنّ السريان الأرثوذكس كانوا يَدعون أنفسهم سريانًا أو أرثوذكس أو سريانًا أرثوذكس. ويُظهر الملحق أ٦-٢ ملخّصًا للبراهين التي قدّمَها

نعمة الله دنّو. ويشير البحث المذكور على وجه الاختصار الى أنّ ابن العبريّ استخدم كلمة "يعاقبة" – وعلى الأغلب في الجزء الثاني من تاريخه الكنسي – ١٣ مرّة، وذلك في سياق المناظرة مع "النساطرة" التي وردتْ كتسميةٍ ٥٩ مرّة[٣٧]. أمّا ميخائيل الكبير الذي كان موقعُ كرسيّه البطريركي بعيدًا من تواجد المسيحيّين المشارقة ومن المناقشة معهم، فقد استخدم مصطلح "يعاقبة" فقط خمس مرّات وكان ذلك في سياق اقتباسه من الجهات المضادّة، بينما استخدم لقب "سريان" و"أرثوذكس" ١٤٩ مرّة[٣٨].

٦-٤ المُصلِحون الأوائل وما قدّموه

إنّ النشاطات التي أدّت إلى النهضة والتي أوردنا معالمها الأساسيّة أعلاه، كانت قد نمتْ على يد الجيل الأوّل والأجيال اللاحقة من المُصلِحين الذين كرّسوا جهودهم لهذا الغرض. وسندرج أدناه شيئًا عن سيرة حياتهم وملخّصًا عن إسهاماتهم التي بقي الغربُ بشكلٍ عامّ في منأى عن معرفتها.

٦-٤-١ البطريرك إغناطيوس أفرام الأوّل برصوم (١٨٨٧-١٩٥٧)

سيرة ذاتيّة مختصرة[٣٩]

وُلِد في الموصل عام ١٨٨٧ وسُمِّي أيّوب في المعموديّة. وبعد تعليم أوّليّ في الموصل، رحل إلى دير الزعفران عام ١٩٠٥ ودرس السريانيّة والعلوم اللاهوتيّة وأضاف اللّغة الإنكليزيّة فضلًا عن معرفته باللّغة الفرنسيّة التي كان قد تعلّمها في الموصل. ودرس المنطق على يد حنّا سري جقّي. ووُشِّح بالإسكيم الرهبانيّ عام ١٩٠٧ باسم أفرام تيمّنًا بأفرام السريانيّ، ملفان الكنيسة الجامعة. ورُسِم كاهنًا عام ١٩٠٨. وتعيّن مُدرّسًا في المدرسة البطريركيّة حيث قام بتدريس العلوم الدينيّة واللّغة الفرنسيّة كما أُسنِدَتْ إليه رئاسةُ مطابع دير الزعفران عام ١٩١١ فأشرف على طبع

ونشر عدّة كتب طقسيّة، كما طبع كتبًا عدّة من مؤلّفاته منها "التحفة الروحية في الصلاة الفرضيّة" و"نزهة الأذهان في تاريخ دير الزعفران"[٤٠].

كان شغفه الثقافيّ واضحًا منذ أيّامه الأولى في دير الزعفران إذ تَحمِلُ بعض الوثائق التي تصفّحها شهادةً واضحةً بذلك. فهناك وثيقة نسخَها الشابّ أيّوب في ١٠ شباط ١٩٠٦ (أي بعد أسابيع قليلة من وصوله دير الزعفران) وكتبَ على غلافها الخلفيّ "نُسِخَتْ من نسخةٍ عربيّة وجدتُها في نهاية كتاب قديمٍ في مكتبةِ دير الزعفران". أمّا الوثيقة المذكورة فكانت رسالةً أرسلها البطريرك جرجس الثالث إلى البابا بيوس السادس في أيلول عام ١٧٧٦، يشرح فيها عناصر الإيمان في الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة[٤١]. ويكشف هذا عن الطبيعة التوّاقة للبحث لدى الشابّ أيّوب. وقد دفعه شغفُه العميق بالتراث السريانيّ وبالتاريخ الكنسيّ إلى أن يجوبَ معظمَ مدن جنوب شرق الأناضول وقراه، مثل ماردين وآزخ وديار بكر وخربوت والرها ونصيبين ومنطقة طور عبدين بوجهٍ خاصّ. واطّلع فيها على المخطوطات المحفوظة في سائر الأديرة والكنائس، ووثّقَ ما كانتْ تملكُهُ كنائسُ وأديرة هذه المناطق من كتبٍ ومخطوطات، وجلس مع الشيوخ واستمع إليهم وحاورهم لجمعِ ما خزنَتْهُ ذاكراتُهم من قصصٍ وذكرياتٍ عن أحداث الماضي في تلك الديار. وبما أنّ النكبات التي حلّتْ بهذه المناطق بعد أعوامٍ قليلة من تلك الزيارات محتْ أغلبيّة تلك المدن والقرى والكنائس وأودتْ بحياةِ معظم سكّانها أو هجّرتهم، فقد أصبح ما جمعه ووثّقه أفرام برصوم مصدرًا تاريخيًّا وحيدًا وثمينًا لتاريخ وأحداث الماضي في تلك المناطق. هذا ونشر البطريرك زكّا عيواص أحداث تلك الزيارات ونتائجها في أعداد متتاليةٍ من المجلّة البطريركيّة في ثمانينيّات القرن العشرين.

وفضلاً عن بلاد الأناضول، شملتْ زياراتُه البحثيّة لاحقًا الموصل وما حولها من كنائس وقرى، وكذلك حلب وحمص وبيروت وإستانبول ومصر والقدس، حيث اطّلع

على أنفس المخطوطات السريانيّة المحفوظة في خزائنها ولا سيما في دير مار مرقس ودير طور سيناء في مصر. وإضافةً إلى هذه الرحلات، سافر برصوم إلى عدّة مراكز للمعرفة في أوروبّا عام ١٩١٣، شملتْ فلورنسا وروما وباريس وبرلين ولندن وكامبرج وغيرها. وقد وفّرتْ تلك الأسفارُ لبرصوم فرصةَ اللّقاء مع المستشرقين، حيث كان هناك الكثيرُ لبحثه ومناقشته معهم. وخلال هذه الرحلة كتب مقدّمةً لكتاب الكنوز لأيّوب الرهاويّ[٤٢]. كما نشر لاحقًا مع جان باتيست شابو المؤلّف المعروف بالتاريخ الرهاويّ المجهول في الكوربس CSCO وذلك عام ١٩٢٠[٤٣].

ويظهر تفاعلُه المبكر مع رموز الثقافة آنذاك من خلال الرسائل التي تبادلها مع العلاّمة المعروف بول بيجان والتي تمّ اطّلاع المؤلّف عليها[٤٤]. ومن الملاحظ أنّه عندما كُتبتْ تلك الرسائل في عام ١٩٢٠، كان بيجان بعمر ٨٢ سنةً علاّمةً معروفًا سبق ونشر أربعين مجلّدًا سريانيًّا، بينما كان برصوم كان لا يزال بعمر ٣٣ سنة. ورغم الفارق الكبير في العمر، يُظهر محتوى الرسائل عمقَ التقدير من الشيخ العلاّمة تجاه زميلٍ مثقّف كان قد بدأ للتوّ بوضعِ بصمتِه في عالم الثقافة والقيادة الكنسية. أضف إلى ذلك أنّ المواضيع التي برزتْ في تلك الرسائل توضح أنّ كليهما كانا ملمَّين بالإنجازات الفكرية للآخر. هكذا برزت شهرةُ أفرام برصوم في ميدان الثقافة منذ بداية مسيرته الكهنوتيّة.

اكتسب برصوم ومنذ سنيه الأولى في دير الزعفران شهرةً بين الذين كانوا على تماسٍ معه، بسبب سعيه الدؤوب لإبراز كنوز الإرث السريانيّ وإحيائه، فضلاً عن العمل الخلاّق من أجل الإصلاح. وبين الوثائق العديدة التي تمّتْ دراستُها في إطار هذا الكتاب، رسالتان تقدّمان دليلاً واضحًا على الآمال التي كان قد وضعها الشعب الكنسيّ في تركيا على عاتقه: الرسالة الأولى من فرع ماردين لجمعيّة الانتباه (جمعية التقدّم واليقظة والنهوض) وهي جمعيّة عُنِيَتْ بالتقدّم الثقافيّ والاجتماعيّ للمجتمع

السريانيّ، وكان لها فروعٌ في المدن الرئيسيّة. وتناشدُ هذه الرسالة المؤرَّخة في ٣٠ حزيران ١٩١٣ أفرام برصوم بالعدول عن خطّته للسفر خارجًا بسبب ظهور أمورٍ حسّاسة آنذاك بشأن مدينة أورشليم حيث ترجوه أن يلعب دورًا قياديًّا فيها[٤٥]. وعلى أيّة حال، رغم هذه الرسالة سافر برصوم إلى أوروبّا تلبيةً لاهتماماته الثقافيّة المارّ ذكرها. وبعدئذٍ استلم رسالةً أخرى في ١٩ كانون الأوّل ١٩١٣ من شعب الكنيسة في ويران شهر قرب ديار بكر، تَحمِلُ توقيع جمعيّة الانتباه والمجلس الملّيّ وكاهن تلك المدينة، يدعوه فيها الموقّعون للعودة سريعًا لاتّخاذ المبادرات اللازمة للنهوض وتشير نبرة الرسالة إلى الأمل الذي كان معقودًا على عاتق هذا الراهب ذي الـ٢٦ عامًا فقط. فبعد المقدّمة اللطيفة المعتادة، تدخل الرسالة في صلب الموضوع وتقول:[٤٦]

> إنّ حالتنا بالحقيقة تعيسة فنقول ولا نقدر على إمساك نفسنا من أن نقول إنّ حالنا إذا داوم على هذا المنوال فلا بدّ من أن نضحي، لا سمح الله، في أسوأ حال وتقع أرجلنا في فخ الزوال فللأسف، ولكن نراجع أنفسنا ونقول بما أنّنا مالكون على ذوات غيورين نظيركم فلا خوف ولا حرج على هذه الملّة العزيزة لأنّنا متيقّنون من أنّ ما عندكم من أدوا الغيرة المليئة وعلامات الحماسة والحمية تقوا على شفاء أعظم الجروح الثخينة الموجودة في جسم ملتنا المفتقرة والمسكينة التي قد جار عليها الزمان... إنّ أجدادنا قد سفكوا دمهم الغالي وراء هذه الدرة الثمينة فنحن لا يليق بنا أن نطمرها تحت تراب الجهل فذلك سيحاسبنا به أسلافنا في انتهاء الزمان... ونسأل الله بأن يرحمكم وينجح مسعاكم هذا الجريء لتكونوا بالحقيقة نورًا ساطعًا لملّتكم وسراجًا منيرًا لطائفتكم وبذلك تخلِدوا لكم ذكرًا صالحًا على صفحات التاريخ ونختم كلامنا بقبلة أياديكم وسؤال شريف خاطركم ونرجو الجواب بأوّل فرصة. ومن جهة أحوالنا لا زلنا على قدر الإمكان مجتهدين. كونوا مطمئنين ودمتم في سلام الرب وحفظه.
>
> في ٩ كانون الأوّل ٣٢٩
>
> عمدة الانتباه   مجلس الملة   راعي كنيسة السريان في وران شهر
>
> ختم جمعية الانتباه للسريان القديم

ملاحظة: إنّ تاريخ الرسالة ٩ كانون أوّل ٣٢٩ هو على الحساب الروميّ (الرسميّ آنذاك) يعادله كانون أوّل ١٩١٣ على الحساب اليوليانيّ و٢٢ كانون أوّل ١٩١٣ على الحساب الغريغوريّ – الحديث.

ولم تكن صورته المشرقة هذه مقتصرة على شعب جيله فقط إذ استمرّت شهرته عبر الأجيال اللاحقة ولم تزل تنعم باعتبارٍ مشهودٍ ينتقلُ من جيلٍ إلى آخر كإشراقة دائمة للمجتمع. وقد كتب المطران غريغوريوس بولس بهنام (ت ١٩٦٩) وهو من الجيل الثاني للمُصلِحين، سيرة حياة أفرام برصوم أورد فيها الجوانب الثقافيّة والفكريّة المتعدّدة لحياته وقيادته اللامعة كنور وَقّاد[٤٧]. كما نشر البطريرك المتنيّح زكّا عيواص (ت ٢٠١٤) وهو من روّاد الجيل النهضويّ الثالث، الكثير من أعمال أفرام برصوم غير المنشورة سابقًا، وذلك في أعداد متتالية من المجلّة البطريركيّة. وفي حديث له أدلى به في ٢٢ تشرين الثاني ١٩٨٧ بمناسبة الذكرى المئويّة الأولى لولادة أفرام برصوم والذكرى الثلاثين لرقاده، فإنّه ذكّر المستمعين أوّلًا بالتاريخ المجيد لكنيسة أنطاكية السريانيّة:

> ... وعلى هذا المقياس نحدّد الفترة الزمنيّة للعصر الذهبي لكنيستنا، كنيسة أنطاكية السريانيّة. فقد بدأ في القرن الرابع للميلاد، بظهور مار أفرام السريانيّ، وامتدّ عبر الدهور والأجيال مارًّا بالسروجيّ، والبرادعيّ، والمنبجيّ[٤٨]، وسويريوس الكبير[٤٩]، والرهاويّ[٥٠] وميخائيل الكبير وغيرهم، وانتهى في القرن الثالث عشر بانتقال ابن العبري إلى جوار ربّه. وكنيسة أنطاكية السريانيّة في السرّاء والضراء كانت وما تزال تقدّم لخدمة الإنسانيّة والدين، رجالًا ميامين، وهي تؤسّس المدارس في الأديرة والكنائس، في المدن والقرى، لأنّ السريان طُبعوا على التمسّك بالإيمان ومحبّة العلم والمعرفة.

ثم أشار إلى العصور العجاف التي أحاطت بالمسيحيّة المشرقيّة وإلى دور أفرام برصوم في إزاحة كابوس تلك العصور:

وفُرضت على كنيسة أنطاكية السريانيّة بعد ابن العبري ظروف قاسية، فترات زمنية مظلمة اجتازتها بقوة الله، الذي سند وعضد آباءها القدّيسين، وقيَّض الله تعالى لها في أوائل هذا القرن الخالد الذكر البطريرك العلامة مار إغناطيوس أفرام الأوّل برصوم، الذي أزاح عنها كابوس السنين العجاف، وأنهضها من كبوتها، وانتشلها من وهدتها، وفتح عينيها على أمجادها التليدة. وهكذا برز كوكبًا للسريان منيرًا، ومصلحًا جبارًا، أحدث في تاريخ الكنيسة منعطفًا كبيرًا، وابتدأ عهدًا جديدًا في عهد يقظة ونهضة وإصلاح، لبناء حاضر زاهر، ومستقبل باهر.

وختم حديثه مذكّرًا القرّاء والمستمعين بالمركز الفريد الذي تبوّأه العلاّمة أفرام برصوم:

عاش سبعين عامًا كانت بمثابة سبعمائة عام عوّض خلالها للكنيسة، عمّا خسرتْهُ في الحقبة الزمنية الواقعة بين أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن العشرين، أي منذ أن فقدتِ الكنيسةُ العلاّمة ابن العبري، وحتّى ظهور صاحب الذكرى البطريرك أفرام الأوّل برصوم، الذي وهبه الله ذكاءً خارقًا، وجلدًا على الدرس والتحصيل، فكان منكبًّا على ذلك بياض نهارهِ وسواد ليله، وكان خصب الإنتاج الأدبيّ والدينيّ، فمن اطّلع على ما تركه لنا من مؤلّفات بلغاتٍ شتّى أقرّ بما كان عليه من عبقرية فذّة، فهو حقًّا وحيد دهره، وفريد زمانه، ونسيج وحده.[٥١]

أفرام برصوم العلاّمة

على الرغم من المسؤوليّات الجسيمة التي كانت ملقاةً على عاتق أفرام برصوم فقد نذر نفسه أيضًا للعلم باحثًا وموثِّقًا للأجيال القادمة ما كاد أن يُفقَدَ من الثقافة والتاريخ السريانيّين. وكان مدى اهتمامه وخبرته مذهلاً، كما نلاحظ من السرد المختصر لإنجازاته الفكريّة المنشورة:

أ) العلوم الروحية

١- كتاب التحفة الروحيّة في الصلاة الفرضيّة – ١٩١١

٢- الزهرة القدسيّة في التعليم المسيحيّ – ١٩١٢

٣- قيثار القلوب، مجموعة قصائد – ١٩٥٤

ب) العلوم السريانيّة

١- اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانيّة – ١٩٤٣

٢- نشر تهذيب الأخلاق ليحيى بن عدي في مجلّة اللّغات الساميّة – ١٩٢٨

٣- نشر لابن العبري رسالة في النفس الإنسانيّة – ١٩٣٨

٤- ترجمة حديث الحكمة لابن العبريّ – ١٩٤٠

ت) العلوم اللغويّة

١- الألفاظ السريانيّة في المعاجم العربية – ١٩٥١

ث) العلوم التاريخيّة

١- نزهة الأذهان في تاريخ دير الزعفران – ١٩١٢

٢- الدرر النفيسة في مختصر تاريخ الكنيسة – ١٩٤٠

٣- تاريخ طورعبدين بالسريانيّة ترجمه إلى العربيّة بولس بهنام عام ١٩٦٣ وإلى الإنكليزية متي إسحق عام ٢٠٠٨

ج) الدفاع عن العقيدة

١- رسالة في دحض ما جاء في "الزهرة الذكيّة في البطريركيّة الأنطاكيّة" من تأليف إسحق أرملة ١٩٠٩، وبعد ظهور هذا الدحض عام ١٩١٠ قام أرملة بالإجابة عليه ونشر برصوم ردًّا آخر عام ١٩١٢.

بالإضافة إلى ما جاء ذكره أعلاه، ألّف البطريرك برصوم أعمالاً عديدةً لم تُنشَر، من بينها معجمه السريانيّ العربيّ، وخلاصة تاريخ الكنيسة في القرن العشرين مكتوبًا

بالسريانيّة والعربيّة. وكتب بالعربية أيضًا تاريخ بطاركة أنطاكية والرجال المشهورين في الكنيسة السريانيّة، وتاريخ الأبرشيّات السريانيّة، وفهرس المخطوطات السريانيّة وترجمة لعشرة من نوافير القدّاس في الكنيسة السريانيّة. كما قام في عام ١٩٠٩، عندما كان لا يزال راهبًا في دير الزعفران، بترجمة الجزء الثاني من التاريخ الكنسيّ لابن العبري[٥٢].

وإذا ما تفحّصنا كاملَ الإرثِ الثقافيّ لأفرام برصوم، نجد أنّ اللؤلؤ المنثور يبقى العمل الأكثر تميّزًا وشهرةً. وقد ترجمه دولباني إلى السريانيّة وبدأ بنقله جيرار تروبو إلى الفرنسيّة ولم يكمل عمله ونقله إلى الألمانيّة جورج تورو وأميل كوركيس وإلى الإنكليزيّة متي موسى[٥٣]. وقد لاحظ متي موسى في مقدّمة تحليليّة للكتاب بأنّ برصوم ليس مثل سابقيه من الغربيّين إذ لم يعتمد بصورةٍ كبيرةٍ على عمل السمعانيّ (علاّمة القرن الثامن عشر المشهور)، بل استقى معظم المعلومات من المخطوطات السريانيّة الناجية في الكنائس والأديرة في الشرق الأوسط ومن مصادر أخرى أصيلة. وإنّ المادّة التي استقاها من مصادر عديدة لم تؤدِّ بالضرورة إلى استنتاجات مخالفة لما وصل إليه العلماء الغربيّون لكن كانت تُغني تقديمه للمعلومات الحقيقيّة. فمثلاً استند رايت[٥٤] في وصفه لسيرة حياة ابن العبري إلى ما جاء في بيبلوتيكا أورينتالس (المكتبة الشرقيّة) ومؤلّفات ابن العبريّ، أمّا برصوم فقد جاء بشواهد إضافية من السيرة الشعريّة لابن العبريّ ومن جبرائيل البرطليّ. وهناك تفاصيل تحليليّة هامّة أخرى يمكن أن نجدها في اللؤلؤ المنثور في المقدّمة التي وضعها متي موسى في الترجمة الإنكليزيّة[٥٥].

إنّ الباحث في الإرث الثقافيّ يثيره عادةً حبُّ الفضول والرغبة في المزيد. أمّا بالنسبة إلى برصوم فلم يكن دافعَهُ الفضولُ الأكاديميّ بل البحثُ عن إرث الآباء، كما هو واضح من كتاباته الغزيرة غير المنشورة التي تركها لنا. فقد وثّقَ مخطوطاتِ

فصولِ التوراة والكتب الطقسيّة والأناجيل والموادّ الأخرى التي استخرجها باجتهاده البحثيّ في مناطق طور عبدين وغيرها عندما كان لا يزال راهبًا في دير الزعفران. كما وضع فهارس بخطّ يده لمئاتٍ من المخطوطات السريانيّة التي اكتشفها، وعلّق عليها بالتفصيل. وفي وصفه لسيرةِ حياة برصوم، يقدِّمُ يوحنّا إبراهيم[٥٦] قائمةً بالمخطوطات التي أعدّها برصوم في الأربعينيّات. وقد نشر البطريرك زكّا عيواص حديثًا ثلاثة مجلّدات لمجموعة فهارس هذه المخطوطات[٥٧].

إنّ أحد أهمّ ما تركه البطريرك أفرام برصوم من تراث هو مؤلّفه الشخصيّ لتاريخ الأبرشيّات السريانيّة ويتكوّن مخطوطه من ٤٦٧ صفحة بذل فيها برصوم جهدًا في البحث وصنّفها على مدى عدّة سنين وخطّها بيده. وقد قام بنشر جزءٍ محدودٍ منه في المجلّة البطريركيّة السريانيّة الصادرة في أورشليم في الفترة ١٩٣٣–١٩٤١، كما نشر البطريرك زكّا عيواص مقتطفاتٍ من هذا التاريخ الفريد في المجلّة البطريركيّة منذ عام ١٩٨٠ فصاعدًا[٥٨]، وقام متّي موسى بترجمتها إلى الإنكليزيّة[٥٩]. ومن الجدير بالذكر أنّ المجموعة الكاملة لمخطوطات تاريخ الأبرشيّات تقع في ثمانية أجزاء يغطّي كلّ جزء منطقةً جغرافيّةً تشتمل في مجملها على ما يزيد على ١٨٠ بلدةً كانت يومًا ما جزءًا من أبرشيّات الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة والتي كانت ممتدةً شرقًا لتشمل هراة وسجستان وأفغانستان وجنوبًا لتشمل اليمن وشمالًا لتشمل أذربيجان وجزءًا من أرمينيا. وقد كنتُ محظوظًا جدًّا لحصولي على نسخةٍ مصوّرة من هذه الوثيقة التي استخدمتُ قدرًا يسيرًا منها في هذا البحث والتي ستبقى إرثًا تاريخيًّا ثمينًا[٦٠].

عندما كتب بولس بهنام عن حياة البطريرك أفرام برصوم[٦١]، أولى اهتمامًا خاصًّا للأوجه العديدة التي عبّرت عن شخصيّته الثقافيّة الفذّة. ومن بين تلك الظواهر أسلوبه في كتابة التاريخ. فقد لاحظ بولس بهنام أنّه بالإضافة إلى الحقائق التاريخيّة التي يعالجها في بحثه، فإنّ برصوم كثيرًا ما كان يُغني وصفَه للأماكن والأشخاص

بديباجات أدبيّة شاعريّة، مستهلاً وصفه بمقدّمة بليغة تضع القارئ في جوٍّ متعدّدِ الأبعاد يصف المكان والزمان. وعلى سبيل المثال، لنستمع له وهو يصف أنطاكية المدينة من الناحية التاريخيّة، من خلال منظار متعدّد الأبعاد:

> أنطاكية العظمى، عاصمة الشرق القديمة وعروسه الحسناء، مدينة مشهورة بتاريخها الدينيّ والمدنيّ، وموقعها الطبيعيّ الفتّان، ومركزها الجغرافيّ الهامّ، تلاقت فيها مدنيّة اليونان والرومان فأتت للعصور التالية أبدع المغاني وأجلّ الآثار التي هزأت دهرًا طويلًا بطوارق الحدثان، هناك أُقيمت المراسح الرحبة، والهياكل العظيمة، والشوارع الفسيحة والمشاهد الجميلة، والأقواس العالية والدمى البديعة، بين رياض غنّاء، وخمائل فيحاء، أنهار مترقرقة، وشلّالات متدفّقة، هناك شُيّدت المعابد الفخمة، والكنائس الكبرى، فكانت لها أيّام ذهبيّة، وأمجاد تاريخيّة، هناك اكتظّت جنود الرومان، فجعلت منها العاصمة الثانية بعد رومية، لمراقبة حدود المملكة، وكان القياصرة غالوس وقسطنس ويوليانس يؤثرون الإقامة فيها سهرًا على سلامة التخوم، وهناك رَفعَ رُسلُ السيّد المسيح له المجد عَلَمَ الإنجيل الطاهر فسقطتْ أمامه أعلام "دفنه" و "أبولون" و "الزهرة" ونادوا بمبادئ المسيحيّة السامية، فتلاشت أمامها مخازي الوثنيّة الفاضحة، هناك بدّلت النصرانية الرشيدة أنطاكية فجعلَتْها أوّل مركز للمسيحيّة مُنبثَقَ مصابيحها، ومعهد أحبارها وأعلامها الذين توّجوا هامتها بتاج مجد فاخر وزيّنوا جيدها بعلق عز نفيس.[٦٢]

وقد يبدو هذا الوصف رومانسيًّا إلى حدٍّ كبيرٍ نسبةً إلى مقاييس اليوم التعبيريّة. لكن علينا أن لا ننسى أنّ برصوم كان يعود إلى جيلٍ من الكتّاب صبّ اهتمامَه على إيقاظ المجتمع من سباتٍ طالَ أمدُه واتّخذ من الأدب والشعر بشكلٍ خاصّ وسيلةً لرفع الأمم من إحباطٍ استولى عليها لقرونٍ عدّة. ومن روّادِ هذا النوع من المخاطبة، دعاةُ الإصلاح الأوائل لدى العرب، ومن بينهم محمد عبده وجمال الدين الأفغاني وجرجي

زيدان. أمّا عند وصف أسلوبه في الترجمة من السريانيّة إلى العربية[٦٣]، فيذهب بولس بهنام ليصف تلك المقدرة قائلًا:

> وأنت إذا قرأتَ نصوصه البليغة المترجمة من السريانيّة، تشعر كأنّها كُتبتْ في لغة الضادّ مباشرة، وما ذلك إلاّ لأنّه كان يُجيد اللغتين كلّ الإجادة ويجري في ميادينهما في المقدّمة من الرعيل الأوّل، وقد وقف على جوهريهما وروحتيهما وقوفًا بارعًا، وهذا واضح من آثار قلمه البليغة في كلتيهما[٦٤].

ويستشهد بولس بهنام بعدّة أمثلة من الأعمال المترجمة تشمل بصورة خاصّة تفسير إشعيا لديونيسيوس ابن الصليبيّ المفسّر في القرن الثاني عشر، والذي نشره برصوم على مدى أربع سنوات في المجلّة البطريركيّة بدءًا من عام ١٩٣٥. وتشمل الترجمات الأخرى موسى بن كيفا (ت ٩٠٥)، يوحنّا بن أفتونيا (دير قنشرين)، وإسحق الملفان السريانيّ وغيرهم. وبصورة أكثر اتّصالاً بالنهضة الحديثة في الكنيسة، عمل برصوم جاهدًا على ترجمة العديد من نصوص الطقوس السريانيّة إلى العربيّة الفصحى. وبهذا العمل بدأ في مسارٍ استمرّ على مدى العقود اللاّحقة على يد المُصلِحين الآخرين. وبرز هذا التوجّه أيضًا بين مفكّرين في بلاد الانتشار، استهدفوا ترجمة الثقافة الطقسيّة إلى اللّغات الأوروبيّة، كجهدٍ يهدف إلى جعل الطقس التقليديّ أقرب إلى واقع الحياة لروّاد الكنيسة في بلاد الانتشار.

أفرام برصوم - الشخصيّة الوطنيّة

سبق وناقشنا في الفصل الخامس جهود أفرام برصوم لإبراز حقوق المسيحيّين الشرقيّين، السريان وغيرهم، في مؤتمر باريس، وكذلك موقفه بالمطالبة بحقوق العرب في ذلك المؤتمر. وقد عاش حاملاً تلك المواقف وبقي شخصيًّا فوق السياسات المحلّيّة. وكان موقفه الأساسيّ من إلحاق لواء الإسكندرون وأنطاكية بتركيا عام

١٩٣٩ ومن الحرب في فلسطين عام ١٩٤٧ موضع احترامٍ وتقديرٍ من كافّة الفئات السياسيّة.

وعندما دخل الجيش الفرنسيّ حمص دُعي لإلقاء كلمةٍ في اجتماعٍ عامٍّ في الاحتفال بتحرير المدينة والتي حضرها جنرال فرنسيّ، فذكّر برصوم القوّات الفرنسيّة والذين حضروا الاجتماع بواجباتهم كمحرِّرين، فحثّهم على أن يكونوا في سوريا ليس كفاتحين أو غزاة لكن كأصدقاء محرِّرين، كما امتدح دورَ العرب في تحرير الأرض والولايات، وشدّد على وجوب احترام حقوقهم. وبعد بضع سنين، في عام ١٩٣٩، عندما تنازل الفرنسيّون عن لواء الإسكندرون لتركيا، أدانهم على هذا العمل وكان قد كتب قبل سنةٍ فقط، وكأنّه على علمٍ بما سيحدث، بحثًا في تاريخ هذه الولاية وعلاقتها التاريخيّة بسوريا[٦٥].

أفرام برصوم المُصلِح في ميدان العمل

أ- المدرسة الكهنوتيّة (الإكليريكيّة) الأفراميّة

كان إنشاء مدرسةٍ دينيّة – إكليريكيّة – مؤهّلة لتخريجِ رجال دينٍ مثقّفين للخدمة بروحِ العصر الحديث أحد الأهداف الرئيسيّة لأفرام برصوم، خاصّةً في بداية سني بطريركيّته. وكان هذا أيضًا حلمَ العديد من السابقين له على مدى ما يقرب من ٦٠ سنةً خلت، لكنّ هؤلاء كانوا يفتقرون إلى المؤهّلات الأكاديميّة والمصادر الماليّة لتحقيق مثل هذا الهدف الرفيع[٦٦]. فأنشأ أفرام برصوم بنايةً لهذا الغرض في مدينة زحلة في لبنان. وكان اختيارُ لبنان منسجمًا مع ما كان يحمله ذلك البلد من مكانةٍ في الميدان الثقافيّ والدراسات الدينيّة خصوصًا في ذلك الوقت. وسمّاها "بالأفراميّة" تيمّنًا بأفرام السريانيّ شاعر السريان المشهور في القرن الرابع وإكرامًا لذكراه.

وُضِع حجر الأساس لهذه الإكليريكيّة عام ١٩٣٤ ولكنّ النقص في التمويل كان حجر عثرة في طريق استكمال البناء. ولذلك أصدر البطريرك برصوم عدّة مناشير

حثَّ فيها شعب الكنيسة على التبرّع لتحقيق هذا المشروع الحيويّ[٦٧]. ومع ذلك فبحلول عام ١٩٣٨ كانت الحاجة المادّيّة لإكمال المشروع ما زالت كبيرة. فأرسل غبطته وفدًا إلى الولايات المتّحدة الأمريكية لجمع التبرّعات. وبعد مرور سنة، استطاع ذلك الوفد جمع ١٢٠٠ دولار أمريكيّ ممّا ساعد في إنجاز المشروع[٦٨]. وهكذا، كانت الحالةُ المادّيّة تقف حائلاً أمام إنجاز المشاريع الأساسيّة التي استهدفتْ تقدُّمَ الكنيسة ومجتمعها. وأخيرًا افتُتِحتِ الإكليريكيّة في ٢٩ آذار ١٩٣٩. ويذكر بولس بهنام مؤلِّفُ كتاب "نفحات الخزام أو حياة البطريرك أفرام" أنّه كان من أوائل الطلبة الذين التحقوا بتلك الإكليريكيّة[٦٩]. ثمّ نُقِلَتْ الإكليريكيّة الى الموصل عام ١٩٤٦، حيث كان جوُّ وروحُ النهضة في تلك المدينة عاملاً مهمًّا لتوفير مناخٍ تعليميٍّ أفضل. واستمرّ البطريرك برصوم بمتابعة تقدُّمِ هذه المؤسّسة حتى نهاية حياته، منطلقًا من عمق إيمانه بأنّ نهضة الكنيسة مرتبطةٌ ارتباطًا وثيقًا بنجاح هذا المشروع، إذ كان يؤمن بعمق بأنّ الابتلاء برجال دينٍ جهلة أصبحوا رعاةً في الماضي، هو الذي دفع الكثير من الشعب للميل نحو الكنائس الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة.

لاقتِ الإكليريكيّة الأفراميّة نجاحًا باهرًا في الموصل، فالتحق بها الشباب المؤهَّلُ من كافّة أنحاء سوريا فضلاً عن العراق، وقام بالتدريس فيها عددٌ من الذين كانوا قد تأهّلوا في زحلة مثل بولس بهنام إضافةً الى عددٍ من المثقّفين الأكفاء مثل نعمة الله دنّو. وكان خرّيجوها مطلوبين لاستلام مسؤوليّات الكنائس في المدن والأديرة في أرجاء المنطقة إضافةً إلى بلاد الانتشار. على أنّ الظروف الاجتماعيّة والسياسيّة الصعبة التي حلّتْ في الموصل ابتداءً من عام ١٩٥٩ ودفعتْ غالبيّةَ المسيحيّين إلى الهجرة إلى بغداد حيث وجدوا جوًّا آمنًا وأفضل[٧٠]، أدّتْ أيضًا إلى نقل الإكليريكيّة إلى موقعها السابق في زحلة ومنها إلى العطشانة في لبنان. إلاّ أنّ الظروفَ غير المستقرّة التي طرأتْ بعدئذ في لبنان بسبب الحرب الأهليّة التي بدأت هناك اعتبارًا من منتصف السبعينيّات، أدّتْ إلى انتقالها ثانيةً، هذه المرّة إلى دمشق وحديثًا إلى معرّة صيدنايا

الواقعة في إحدى ضواحي دمشق، حيث لا زالت قائمة. وبالرغم من انتقال هذه الإكليريكيّة إلى مواقع مختلفة بسبب الظروف المحيطة إلاّ أنّ هدفها وشهرتها ومركزها كعنصرٍ فعّالٍ في انبعاث الكنيسة لم يتغيّر. فالأهمّيّة التي أولاها لها البطريرك أفرام برصوم، ساعدتْها على المحافظة على مركزها كمصدرِ إشعاعٍ رئيسيّ، يعكس نور الماضي المجيد الذي كان هدفها بأن تضاهيه. لذا فقد لقي خرّيجوها التشجيعَ لإكمال دراساتهم العليا في الجامعات الغربيّة كما سيرد لاحقًا.

ب- إعادة توطين المهجّرين وبناء الكنائس

عمل البطريرك أفرام برصوم وبعونٍ مباشرٍ من يوحنّا دولباني بجهدٍ كبيرٍ للإسراع بتوطين المهجَّرين الجدد (انظر الفصل الخامس). وبما أنّ أغلب الكنائس والأديرة في سوريا التي كانت تاريخيًّا عائدة للكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة تمّ الاستيلاء عليها من قبل السريان الكاثوليك خلال القرن التاسع عشر، برزتْ حاجةٌ ملحّةٌ لإنشاء كنائس جديدة لخدمة المهجَّرين بعد الحرب العالميّة الأولى في كافّة أرجاء سوريا ولبنان وفلسطين. فأُنشِئَتْ بشكلٍ رئيسيّ كنائس جديدة في الحسكة وحلب وكانت الأولى التي أُنشِئَتْ في حلب قد تبرّع بها سليم عازار وتمّ بناؤها عام ١٩٢٥. وكانت كنيسة مار جرجس في زحلة من بين الكنائس التي أُنشِئتْ في تلك المرحلة وتمّ تقديسها عام ١٩٢٥ وكنيسة العذراء في مسكنه في حمص وكنيسة مار اليان في القريتين وجرى تقديسها في عام ١٩٣٢[٧١]. ومن الكنائس الأخرى التي شُيِّدَتْ في تلك الفترة، كنيسةُ مار بطرس ومار بولس في المصيطبة في بيروت التي تمّ تقديسها عام ١٩٣٣ والتي خدمتْ بصورةٍ رئيسيّة المهجّرين من أدنا وماردين وديار بكر وقِلِّتْ وطور عبدين. وكانت إحدى الكنائس الكبيرة التي بُنيتْ في حلب بعدئذ كنيسة مار جرجس في حيّ السريان والتي جرى تقديسها عام ١٩٥٢ لخدمة الأعداد المتزايدة من الشعب الرهاويّ الذي هُجِّر قسرًا عام ١٩٢٤. واستمرّتْ جمعيّةُ (ت م س) للمهجّرين الآنفة الذكر في

تقديم الدعم الماديّ حتّى خلال سنوات الكساد الكبير في أمريكا. واستُخدِمَ ذلك الدعم بصورةٍ رئيسيّة لتسيير أمور الميتم في بيروت. كما كانت تُرسَل اعتمادات أيضًا للمساعدة في إنشاء المدرسة الإكليريكيّة في زحلة المارّ ذكرها، وبعد سنين عديدة أيضًا لدعم استمرار المدرسة اللاهوتيّة في دير الزعفران[٧٢].

ومن الشخصيّات التي برزتْ خاصّةً في مجال إنشاء الكنائس والمدارس في شمال سوريا، كان المطران أسطاثاوس قرياقوس مطران أبرشية الجزيرة السوريّة (١٩٤٣-١٩٧٩)، الذي امتاز بالحكمة والمقدرة على العمل الدؤوب وبموهبةِ التعامل المرتكز على الاحترام المتبادل والتعاطف مع الآخرين، بما فيهم العرب والأكراد الذين عاش المهاجرون الجدد بينهم. وعندما عُيِّنَ، كان تعيينُه في أبرشيّةٍ بالغة الأهمّيّة بسبب موقعها الجغرافيّ إذ كانت محطّةً لاستقبال موجات المهجَّرين من الأناضول وموطنًا لسكن غالبيّتهم. وقد أشرف على بناء أكثر من عشرين كنيسة وعشرين مدرسة[٧٣].

ت- المجامع

عقد البطريرك أفرام برصوم أربعة مجامع في حمص: أوّلها في تشرين الثاني ١٩٣٣ وآخرها في تشرين الثاني ١٩٥٤. عُقد المجمع الأوّل أثناء تولّيه المهمّةَ كقائمِ مقامٍ بطريركيّ بعد وفاة سلفه البطريرك الياس الثالث في الهند في شباط ١٩٣٢. وقد التأم مجمع حمص في تشرين الثاني ١٩٣٣ ودُعي إليه مطارنةُ الهند لأوّل مرّة. ودرس هذا المجمع مختلف قضايا الكنيسة وتقرّر تغييرُ بعض القرارات والقوانين التي كانت قد شُرِّعتْ في مجمع دير مار متى ١٩٣٠. وبعد ذلك انتَخَبَ هذا المجمعُ البطريركَ الجديد بواقع ١٤ صوتًا لأفرام برصوم من مجموع ١٥ صوتًا وعُيِّنَ بطريركًا، وتمّ تنصيبه في موقعه في حمص وذلك في ١٦ كانون الأوّل ١٩٣٣. أمّا المجامع الأخرى التي عُقِدتْ خلال فترة بطريركيّته فكانت من ٢-٢١ تمّوز ١٩٣٤، ٧-٢٢ كانون الأوّل ١٩٤٦، و١٥-٢٥ تشرين الثاني ١٩٥٤[٧٤].

ث- القوانين الكنسيّة

لم تحظَ القوانين الكنسيّةُ باهتمامٍ يُذكر خلال قرون الانحطاط. فقد اقتصر الاهتمام حينئذٍ على أمورٍ ثانويّة نسبيًّا تخصّ بعض العادات المحلّيّة المتّصلة بتقاليد الزواج وغيرها. وكان القانون "نظامنامة"[٧٥] الذي أُعِدّ في الفترة ١٩١٣/١٩١٤ يمثّل أوّل محاولةٍ جدّيةٍ لصياغة قانونٍ كنسيٍّ يستجيب لمتطلّبات العصر الحديث. ولم يكن واضحًا، من خلال متابعة تطوّر مسار هذا القانون في مجلّة الحكمة لفترة ما قبل الحرب العالميّة الأولى، ما إذا كان هذا القانونُ قد اجتازَ مرحلةَ المصادقة السلطانيّة. وعلى أيّة حالٍ فإنّ اندلاع الحرب الأولى وما حصل خلالها من مجازر سيفو ومن تهجيرٍ الى الأقطار المجاورة، جعل موضوعَ تنفيذِ ذلك القانون أمرًا ثانويًّا. على أنّ الجهدَ الذي بدأ بالنظامنامة المذكور استمرّ في الفترة من ١٩٢٧ إلى ١٩٣٣ ونتجت عنه صيغٌ بديلة كالتي أعدّها أفرام برصوم عام ١٩٢٧ عندما كان مطرانًا على سوريا ولبنان[٧٦] والتي دخل العديدُ من بنودها في القانون الكنسيّ الذي أقرّه مجمع دير مار متّى في ١٩٣٠. وأقرّ المجمع الذي عقده البطريرك أفرام برصوم في حمص عام ١٩٣٣ صيغةً أكثر تفصيلاً تتكوّن من ١٤٤ بندًا استهدفتْ تنظيمَ مختلَفِ جوانب الحياة الكنسيّة، كما تضمّن قوانينَ تنظِّمُ عمل المجالس الملّيّة والإكليريكيّات والمدارس والجمعيّات الكنسيّة. فقد كان السعي الحثيث لتطوير القوانين الكنسيّة في الفترة ١٩٢٧-١٩٣٣ وما بعدها انعكاسًا لروح التطوّر العامّ التي كانت سائدةً في تلك الفترة وما بعدها.

أفرام برصوم الأب والمعلّم يخاطب شعبه

خاطب أفرام برصوم شعبَه من خلال المنشورات التي أعدّها والتي كانت تُقرأ في الكنائس. فكتبَ أكثر من ٤٠ منشورًا عالج فيها مواضيعَ الساعة، بما فيها المنشورات السنويّة التي كانتْ تصدر في بداية الصوم الأربعينيّ[٧٧]. وتضمّنتِ المناشيرُ الأولى

بشكلٍ خاصّ الحثَّ على دعم المدرسة الإكليريكيّة الأفراميّة في زحلة. وكان يبتدأ كلَّ منشورٍ بمقدّمة مُلهَمة لرفع الروح المعنويّة لدى المستمع والقارئ. أمّا متنُ المنشور فامتازَ بالوضوح حيث يكون قد صاغه بلغةٍ منحوتةٍ بعناية لتعطيَ الموضوع أهمّيّتَه. وبالرغم من أسلوبه الأدبيّ البليغ، فإنّ منشوراته كانت تنقل الرسالةَ بأسلوبٍ يعكس شفقةَ أبٍ غيورٍ محبٍّ يُذكِّرُ أبناءه بأمجادِ أجدادِهم ويحثّهم وينصحُهم بطرحِ الكسل والتراخي جانبًا لتحقيقِ الهدف السامي المنشود.

وكان من أوّل روّاد تحديث الكتب الطقسيّة حيث قام بنفسه بترجمةِ العديدِ من نصوصِها إلى العربيّة خدمةً للناطقين بالعربيّة والمنتشرين في الأبرشيّات. ومع ذلك فقد بقيَ الهدفُ الرئيسيُّ من توجيهاتِهِ هو دعم المدرسة الإكليريكيّة. وعندما تحقّق بالفعل هذا الهدف، خاصّةً بعد نقل تلك المدرسة إلى الموصل عام ١٩٤٦، انفتحَ بابُ التقدُّمِ والنهضة على مصراعيه في العراق وسوريا ولبنان وفلسطين. وكما أوردْنا سابقًا، فقد كان النشاطُ الثقافيُّ العامّ في هذه الأقطار عاملاً مهمًّا لدفع عجلةِ النهضة الكنسيّة. أمّا في المجتمعاتِ التي كانت لم تزل تعيش في تركيّا كأقلّيّة مسيحيّة حيث بقيتْ محرومةً من حقوقها، فكان النجاحُ محدودًا وبطيئًا. وقد بقي البطريرك أفرام برصوم حتّى آواخر الأربعينيّات وأوائل الخمسينيّات يحاول، لكن بنجاحٍ ضئيلٍ، إقامةَ مدرسةٍ كهنوتيّة في دير الزعفران لتلبّيَ حاجة المجتمعات المتبقّية في ماردين وديار بكر وطور عبدين.

نماذج من منشورات البطريرك أفرام برصوم

مقتطف من المنشور الخاصّ بتأسيس المدرسة الإكليريكيّة الأفراميّة الصادر في ٢٠ آذار ١٩٣٤ (بموجب التاريخ اليولياني):

حضـرات أبنائنـا الـروحيّين وكـلاء الأبرشـيّات والخوارنـة والقسـوس والأماجـد أعضـاء المجلـس الملّـي وأفـراد الشـعب السـريانيّ السـاكنين فـي مدينـة ... المكرّمين

بعـد إهـداء البركـة الرسـوليّة والسـلام بـالرب نعلمكـم أنّنـا بفضـل الله سـبحانه الـذي إيّـاه نسـتهدي وبـه نسترشـد فـي جميـع أعمالنـا التـي تنـال قـوّةً مـن نعمتـه: لمّـا تأمّلنـا مـا كـان للكنيسـة المقدّسـة مـن مجـدٍ مـاضٍ صـادرٍ مـن ديورتنـا العديـدة ومدارسـنا الدينيّـة التـي كانـت مشـيّدةً علـى أسـاس الفضـيلة والعلـوم اللاّهوتيـة والفلسـفية ومَـنْ نشـأ منهـا مـن أعـاظم الأحبـار وأفاضـل الإكليـروس الكهنـة ومشـاهير العلمـاء الـذين أحسـنوا إدارة سـفينة الرعيّـة بمـا ازدهـروا فيـه مـن قداسـة مشـهورة وحكمـة عاليـة وثقافـة سـامية وصـاغوا لأمّتنـا السـريانيّة تـاج فخرٍ خالدٍ تسمو به على الأمم وكانوا رمزَ عظمتها بالأمس.

ورأينـا مـا صـارت إليـه الحالـةُ فـي الأزمنـة المتـأخّرة، إذ هبطنـا بعـد ذلـك العـزّ الشـامخ والمجـد البـاذخ هبوطًـا روحيًّـا وعلميًّـا وإداريًّـا ممّـا لا ينطبـق مـع شـرف ماضـينا المجيد وأسـلافنا الإكليـروس الـذين ألفـوا عصـر هـذه الأمّـة الـذهبي بمـا تركـوه لنـا مـن ذخـائر العلـوم المتنوّعـة. قرّرنـا مـع السـنادوس المقـدّس وجـوبَ تأسـيس مدرسـةٍ كهنوتيّـة لتعلـيم الإكليـروس وأن تكـون نفقاتهـا علـى المـؤمنين. ولمّـا جلسْـنا بالنعمـةِ والـدعوة الإلهيّـة علـى الكرسـيّ الرسـولي الأنطـاكيّ أحببنـا أن نقـدّمَ هديّـة مـن أتعابِنـا إلـى الله فابتَعْنـا أرضًـا صـالحةً كافيـةً فـي موضـعٍ حسـنٍ جميـلٍ فـي مدينـة زحلـة عاصـمةِ لبنـان المشـهورة بجـودة هوائهـا وعذوبـة مائهـا وروعـة مناظرهـا وشـيّدنا فيهـا بنايـةً كافيـةً للمدرسـة المـذكورة التـي أسّسـناها باسـم سـميّنا وملفـان كنيسـتنا العظـيم القـدّيس أفـرام السـريانيّ. وقـد قاربتِ العمارةُ أن تكمل وذلك من مالنا الخاصّ هبة الله تعالى وكنيسته[٧٨].

ثمّ يمضي بالطلب من الشعب التبرّع لإنجاز هذا المشروع الحيوي.

منشور الصوم الأربعينيّ:

كان البطريرك برصوم يُصدر منشورًا بطريركيًّا في بداية كلّ صومٍ أربعينيّ، كما سبق وذكرنا، وأصبح ذلك عرفًا اتّبعَهُ خلفاؤه. وكان المنشور يُقرَأ في الأحدِ الذي يسبقُ الصومَ مباشرةً. وبالإضافة إلى ما تضمّنتْهُ المنشوراتُ من مناشداتٍ حول فضائل الصوم، فقد كانت فرصًا رائدة لمخاطبة عموم الشعب والوعظ بالقيم المسيحيّة. وفي ما يلي مقاطع مختارة من منشور الصوم الأربعينيّ الصادر في الأوّل من آذار عام ١٩٣٧.

> بعد افتقاد خواطركم العزيزة نقول: إنّه قد أقبل الصوم السيّديّ المقّدس الذي هو الباب الواسع الذي يدخل فيه التائبون، والكنز المفتوح أمام المحتاجين، والزمان الخاص للغفران، فهلمّوا نسعى ونبادر إليه لنتناول منه علاجًا لأمراضنا ومرهمًا لجروحنا. [...]
>
> لقد أعطانا الله روح الشجاعة وهذه الروح يسندها الرجاء المسيحيّ بعظم فوائد الصوم المقدس الذي هو أحد أركان العبادة المفروضة على جميع المؤمنين، فالبسوا كأصفياء الله هذا الدرع المتين الذي لا تنفذ فيه سهام العدوّ، وتقدّموا إلى ميدان الجهاد الشريف بقلوبٍ ملآنةٍ من الإيمان ونفوسٍ مشبعةٍ من الرجاء بالظفر، تعالوا استقبلوه بوجوهٍ باشّةٍ وقلوبٍ فرحة تجعل صعوبته سهلة، ولا يبتعد أحدٌ منكم من هذا الفرض الإلهيّ والكنائسيّ المقدّس ولا يبيع أحدٌ نصيبه من هذه الشركة بلذّة قليلة من الأطعمة ولا يهرب من هذا المصفّ الجليل.
>
> أيّها الاغنياء لا تحتقروا الصومَ بطرًا واتّكالاً على موائدكم الفاخرة بل صوّموا نفوسكم طوعًا وتشبّهوا مدّةً قليلةً بإخوانكم الفقراء ولا تدعوا الصومَ يشكوكم إلى الله واضع ناموس الصيام، فتبتلوا بصومٍ مضاعفٍ قهريٍّ يأتيكم عن طريقِ الأمراض والحزن والفقر – أيّها الفقراء لا يصعب عليكم الصوم لأنّه صديقكم القديم، صوموا أيّها المرضى واقبلوا فيه أمّ العافية – صوموا

أيّها الأصحّاء واقبلوا حافظ صحّتكم. وإذا صمتم فلا تعبّسوا وجوهكم على الطريقة اليهودية لكن ابتهجوا حسب السنّة المسيحيّة، إنّ الجسد يشتهي ما يضادّ الروح والروح تشتهي ما يضادّ الجسد فلنُرَبِّ في أنفسنا القوّة الروحيّة لكي إذا غلبنا الأهواء الفاسدة بواسطة الصوم، نظفر لأنفسنا أكاليل القناعة.[٧٩]

رسالة عامّة إلى المطارنة في ٨ تمّوز ١٩٥٢:

بعد إهداء الأدعية والسلام: سمعنا بعضًا منكم يشكون ضعفَ الحياة الروحيّة عند المؤمنين، وهي حالة تشكو منها البلاد الأوربيّة والأميريكية أكثر من البلاد الشرقيّة، وإذا رجعنا إلى أسبابها القريبة رأيناها وليدةَ أحداث عصريّة أهمّها الحروب العامّة الأخيرة، وهي حدثٌ يُؤسف له جدًّا ويبدو أثره السيّئ في المجتمع الإنسانيّ، ويجتهد رؤساء الملل في تخفيف وطأته بحسب إمكانهم، وإذا خصّصنا البحثَ في ملّتنا المباركة، رأينا أكثرها كما تعلمون حاصلٌ على تقوى وراثيّة تناولها من الجدود ومن التربية البيتيّة وتقوى اكتسابيّة قليلة حازها من المدرسة الملّيّة، وسماع الوعظ والإرشاد في الكنائس حيث يستقي التعليم الروحي الضروري لخلاص النفس. ومطالعة كتب الكنيسة، غير أنّ هذا القدر لا يكفي إزاء أحداث المدنيّة العصريّة الفاسدة وتطوّرها السريع وتأثير البيئة والمعشر، وتربية الناشئة الجديدة بتنوّع المدارس من ملّيّة وحكوميّة، ومدارس لطوائف مسيحيّة مختلفة يحتاج إلى تفكير وتدبير وهمم بالغة ووسائل فعّالة ليخرج التلميذ حائزًا معرفةً كافية بمبادئ كنيسته وتاريخها وقدرها وشرعها ونظامها ومحبّة ملّته محبّةً صادقة راسخة. وإلا فيُخشى عليه أن يطوح به روح العصر، فإمّا أن يجرفَهُ تيّارُ مُخطِر، وإمّا أن يخرج جامدًا غير مبال بما له وعليه: يندر أن تؤثّر فيه دعوةُ التحمّس للمعتقد الأرثوذكسيّ والاستجابة للدعوة الملّيّة[٨٠].

ثمّ تمضي الرسالة لتعدّد العناصر الأساسيّة لتحصين التقدّم الروحيّ لدى الجيل الجديد إضافةً إلى الجيل الحاضر. فتؤكّد على بعض الأولويّات، ومنها المواعظ التي يجب

أن يقدّمها كهنةٌ مؤهَّلون، والاهتمام بالمدارس الكنسيّة ورفدها بقراءاتٍ من تراث الآباء وتاريخهم. ويلفت البطريرك انتباهَ المطارنة دائمًا إلى الحاجة لإعادةِ طبعِ العديد من كتب الصلوات التي كان قد أعدّها أو أشرف على تأليفها أو ترجمتها إلى العربيّة عبر السنين لمنفعة الجيل الصاعد. ولكنّ ثقافة الكهنة ما فتئت تحتلّ مركزَ اهتمامِه واهتمامِ المُصلِحين الأوائل الآخرين لغرض السير إلى الأمام.

٦-٤-٢ المطران فيلكسينوس يوحانون/ يوحنّا دولباني (١٨٨٥-١٩٦٩)

وُلِد يوحنّا دولباني في ماردين وتثقّف في مدرسة السريان الأرثوذكس وفي مدرسة الكبادوكيّين في ماردين، وترهّب عام ١٩٠٨ على يد البطريرك عبدالله[٨١] وفي عام ١٩١٠ التحق كمعلّم بالمدرسة البطريركيّة التي كانت قد تأسّستْ حديثًا في دير الزعفران، وعُيِّن أيضًا مسؤولاً عن المطبعة في الدير نفسه، أثناء غياب أفرام برصوم (راهبًا آنذاك) عن الدير بسبب زيارته لمرافق المعرفة في أوروبا. ثمّ سيمَ ربّانًا كاهنًا عام ١٩١٨. وفي السنة التالية، رافق البطريرك الياس الثالث في جولةٍ ابتدأتْ في نيسان عام ١٩١٩ بغرض تقديم المساعدة والعون للسريان الأرثوذكس المتبقّين في الأناضول بعد حرب الإبادة سيفو. وامتدّتْ تلك الجولة لتشمل المجموعات التي سبق وهاجرتْ إلى سوريا بما فيها حلب وحماة وحمص والقريتين ودمشق بالإضافة إلى زحلة في لبنان. واستمرّ يعتني على مدى الخمس عشرة سنة اللاحقة بمختلف المؤسّسات الكنسيّة، بما فيها مدارس الجماعات التي هاجرت من مدنها الأصليّة.

وفي أدنا، اهتمّ بوجهٍ خاصّ بالميتم الذي أسّسه هو بمساعدة (ت. م. س.) (انظر الفصل الخامس). فعمل على مدى ثلاث سنوات جاهدًا لتشجيع التعليم وخاصّة اللّغة السريانيّة. وتكلّل هذا الجهد بالنجاح وأصبح نموذجًا للعمل في المدارس التي أُقيمَتْ في مختلف المناطق[٨٢]. وعندما اضطرب الوضع السياسيُّ والأمنيّ في أدنا وما حولها، اضطرّتْ مدرسةُ (ت. م. س.) المذكورة إلى الانتقال إلى بيروت عام ١٩٢١،

وكان دولباني مسؤولاً عن نقلها وإعادة تأسيسها في مقرّها الجديد ونجاحها إضافةً إلى توسيعها لتشمل ميتمًا أيضًا. وفي عام ١٩٢٦، رافق البطريرك الياس الثالث مدّةَ سنتين في إقامته الموقّتة في أورشليم. وأعاد تعليم السريانيّة والموادّ الطقسيّة في دير مار مرقس. وفي عام ١٩٢٨ أصبح أيضًا مسؤولاً عن مجلّة الحكمة التي كان قد أُعيدَ إصدارُها في أورشليم بعد توقّفٍ دام ١٤ سنةً من إصدارها الأوّل في ماردين وذلك بسبب الظروفِ الصعبةِ التي سادتْ عند بدء الحرب العالميّة الأولى وبعدها.

وعندما جلس البطريرك الجديد أفرام برصوم على الكرسيّ البطريركيّ اختار حمص عام ١٩٣٣ لتكون مقرًّا للكرسيّ البطريركيّ. وكانت تلك الانتقالة نتيجةَ طرد البطريرك الياس الثالث من ماردين عام ١٩٢٤، وللعداء المُعلَن من قبل الحكومة التركيّة تجاه أفرام برصوم بسبب موقفه في مؤتمر باريس للسلام. وقد وقفتْ قيادةُ المجتمعِ السريانيّ في ماردين ضدّ الانتقال، وأعلنتِ الرغبةَ بالانفصالِ عن الكنيسة وتنصيب دولباني بطريركًا وقد رفض دولباني ذلك علنًا عام ١٩٣٤[٨٣]. وفي عام ١٩٤٧، أصبحتْ ماردين أبرشيّةً ورُسِمَ دولباني مطرانًا لها وهو منصبٌ تقلَّدَهُ حتى وفاته عام ١٩٦٩[٨٤].

عاش دولباني مندفعًا بروحِ تبشيرٍ عميقةٍ وبها أصبح نورًا وقّادًا أمام الجيل الصاعد حوله فجذب إليه الشباب ليصبحوا بهدايةٍ منه شمامسةً ورهبانًا ورَسَمَ العديدَ منهم كهنةً ليخدموا في أماكن بعضها قريبٌ وأكثرُها بعيدٌ في نواحي بتليس وڤان شرق الأناضول حيث كان المؤمنون قد فقدوا كهنتهم نتيجةَ ما مرّوا به من أهوال سيفو. كانت تلك ظروفًا تطلّبتْ قدرًا كبيرًا من الجلد والثبات، وهي صفاتٌ امتلَكَها في الأساس في شخصيّتِهِ النسكيّة وزاد عليها من خلال خدمته الغيورة. لقد كان نموذجًا لوظيفةِ الكاهنِ السريانيّ الأرثوذكسيّ للأجيال اللاّحقة وأعضاء المجتمعات الكنسيّة خصوصًا أولئك الذين تحدّرتْ جذورُهم من جنوب شرق تركيا. لذا فقد مكّنَتْه هذه الصفات مجتمعةً من تخصيص حيّزٍ مهمٍّ من حياته للميدان الثقافيّ الكنسيّ الذي قدّمَ

من خلاله الكثيرَ لإحياء التراثِ السريانيّ والطقوس التي كان يجمعُها من مخطوطاتٍ قديمةٍ ويصنّفُها ويترجمُها وينشرها، ناهيك عن الكتب التي ألّفَها بالسريانيّة والعربيّة والتركيّة. كما قام بترجمة كتاب اللؤلؤ المنثور لأفرام برصوم إلى السريانيّة وكذلك فعل بكتاب ثيودورة لبولس بهنام. أمّا ترجماتُه إلى التركية فكانت لفائدة المجتمعات التي كانت التركيّة لم تزل لغةَ التخاطبِ لديها.

نشرَ أربعين مؤلَّفًا بالسريانيّة والعربيّة والتركيّة، واستنسخ العديدَ من المخطوطات ونشر عددًا كبيرًا من المقالات في المجلاّت الثقافيّة والكنسيّة العامّة[٨٥]. ففاقَ عددُ الأعمال الثقافيّة التي ألّفها أو ترجمَها أو صنّفَها وجمعها من مطبوعةٍ وغير مطبوعة على مائة وخمسين عنوانًا[٨٦]. هذا ويحوي الملحق أ٦–٣ مختصرًا بأعمالِه المنشورة.

٦–٤–٣ الأرخدياقون نعمة الله دنّو (١٨٨٥–١٩٥١)

برز نعمة الله دنّو كعلاّمةٍ يَنشد الإصلاح ويهتمّ بنشر الثقافة بين أبناء الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة. وُلِدَ وترعرع في الموصل في وقتٍ كانت فيه كنيستُه تعاني من أشدّ حالات اليأس. كما أنّه كان شاهدًا لوصول المهجَّرين المسيحيّين من جنوب شرق تركيا هربًا من مجازر سيفو، وشعر بالحاجة الماسّة لإدخال الثقافة وتوطيدها بين أفراد رعيّته، كبارًا وصغارًا ليغدوا عارفين بمزايا مبادئ كنيستهم وبغنى طقسها وتراثها السريانيّ. فخدم كنيستَه ابتداءً في مختلف درجات الشمّاسيّة حتّى أصبح رئيس شمامسة، وهو لقب عُرِف وتخلّد به. وبالإضافة إلى التعليم المدرسيّ الذي ناله في مستهلّ حياته، فقد ثقّف نفسه بنفسه. وأجاد اللّغة السريانيّة وبرز فيها أكاديميًّا وألّف عدّة كتبٍ في قواعدها. كما حبّر مقالاتٍ عديدة وكتابًا متخصّصًا، يُدافع فيها جميعًا عن حقائق المعتقدات الكنسيّة ضدّ ما رآه من افتراءات وتحريف للحقائق التاريخيّة (انظر الملحق أ٦–٤). كما كتب في الثقافات الآراميّة والسريانيّة وفي تاريخ الكنيسة. وخصّص جانبًا من جهوده لتثقيف الآخرين بشأن مكانة الموسيقى الغنائيّة في التقليد

السريانيّ الكنسيّ. ووضعَ سلسلةً من المقالات حلّلَ فيها دور الموسيقى في التقليد الليتورجيّ السريانيّ. ولكنّه كان أيضًا على وعيٍ تامٍّ بالحاجة لجذبِ الناطقين بالعربيّة من المجتمعات الكنسيّة إلى تراثها. وكجزءٍ من سعيه في هذا المجال، جمعَ ونشرَ أوّل كتابٍ للترنيمات الروحيّة بالعربيّة في الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة[٨٧].

عمل نعمة الله دنّو مع أفرام برصوم منذ أن كان الأخير راهبًا[٨٨] في دير الزعفران ومطرانًا على سوريا ثم بطريركًا. وتشهد مجموعةٌ واسعة من الرسائل المتبادلة بينهما بذلك. وشملتْ معظمُ الرسائل تبادلَ الآراء والمصادر حول مختلف أوجه التاريخ الكنسيّ[٨٩]. وكما كان الأمرُ بالنسبة إلى أفرام برصوم ويوحنّا دولباني، كان نعمة الله دنّو في مقدّمةِ الدعاة لإدخال إصلاحاتٍ بنيويّة في الكنيسة عامّةً ودفعِ عجلةِ رفدِ الكهنة بالثقافة المطلوبة. وقد شاركَ بشكلٍ فعّالٍ في مجمع دير مار متّى عام ١٩٣٠. وترك وراءه سمعةً وإرثًا بالغينِ يحملانِ في طيّاتهما بصماتِ رجلٍ كرَّسَ معظم حياته لرفع شأن الكنيسة التي أحبّها بعمقٍ كي تحيا وتواكب تحدّيات العصور القادمة بنجاح[٩٠]. فقال عنه اللّغويّ الشهير الأب أنستاس الكرمليّ: "لينعمِ السريان حقًّا بـ دنّو وضريبه أفرام (البطريرك أفرام برصوم) وساكا (الأب يعقوب ساكا– ١٩٣١). فإنّ هؤلاء الثلاثة يحملون مشعل الحضارة السريانيّة وآدابها في القرن العشرين".

شهادة شاهد

في ما يلي مقالٌ نشره البطريرك زكّا الأوّل عيواص في المجلّة البطريركيّة عام ١٩٨٢ تحت عنوان "الأرخدياقون العلاّمة: نعمة الله دنّو"[٩١]، وفيه يوضح ما شهده هو وزملاؤه الإكليريكيّون الذين تعلّموا على يد نعمة الله دنّو إذ كان يقوم بالتدريس في إكليريكيّة مار أفرام في الموصل في أربعينيّات القرن العشرين. ويصف البطريرك عيواص بشكلٍ خاصّ كيف كان نعمة الله دنّو يبني لدى طلبته المعرفة ويسكب فيهم رغبةَ البحث عن المزيد في كنوز آباء التراث السريانيّ، فيقول:[٩٢]

وكنّا نضع الأرخدياقون دنّو في المرتبة الأولى بعد المثلّث الرحمة العلاّمة البطريرك أفرام برصوم والمثلّث الرحمة العلاّمة المطران يوحنّا دولباني خاصّةً ونحن نعلم أن أستاذينا الراهبين بولس بهنام (مطران الموصل ثم بغداد بعدئذ) وعبد الأحد توما (البطريرك يعقوب الثالث بعدئذ) كانا يستشيرانه في مسائل لغويّة سريانيّة وتاريخيّة ولاهوتيّة عويصة.

فيصف المقالُ روحَ التشجيع التي كان الأرخدياقون دنّو يرسّخُها بهدوءٍ، لكن بناءً على معرفةٍ رصينة، في أذهانِ ومشاعر المستمعين ممّا يدفعهم إلى طلب المزيد:

وهو في نثره وشعره، ينفح في القارئ والدارسِ روحَ الحماسةِ بمحبّةِ الكنيسة والوطن والتغنّي بأمجادهما والاقتداء بالآباء الميامين. لذلك أحببنا الأرخدياقون دنّو من خلال دراسةِ كتبِه السريانيّة ومطالعةِ مقالاته العربيّة اللاهوتيّة والتاريخيّة والأدبيّة وخاصّة الجدليّة، وكنّا نتحمّس معه للذود عن حياض الكنيسة والدفاع عن حقّها المقدّس، ونحن نشعر بأنّنا نشاركه مسؤوليّةَ منازلةِ الخصوم في ميدان الجهاد، ونرى فيه داود يظفر بجليات باسم الربّ الإله.

كما أبرزَ المقالُ الجانبَ الإنسانيّ في أعمالِ الأرخدياقون دنّو وذلك في إسكانِ مهجَّري سيفو في الموصل وما حولها من خلال جمعيّة الإحسانِ وهي جمعيّة خيريّة كان قد أسّسَها لأغراضٍ خيريّة. وبهذا الصدد، يشيرُ المقال المذكور إلى رسالةٍ كتبَها الأرخدياقون نعمة الله دنّو إلى روفائيل بطّي محرّرِ جريدةِ العراق بتاريخ ٣٠ نيسان ١٩٢٦ يصف فيها الاضطهاد الجديد للسلطات التركيّة للمسيحيّين في آزخ ونفي الناجين منهم من أرض الأجداد. وينتهي المقال بخلاصةٍ تقول:

من مطالعتنا لهذه الرسالة وغيرها نلمس الحكمةَ التي أنعم الله بها على الأرخدياقون دنّو، فقد كان حقًّا كاستفانس رئيس الشمامسة، "مشهودًا له (بالفضل) ومملوءًا من الروح القدس والحكمة" (أع ٦: ٣) يكمل وصيّة الرب "كنتَ غريبًا فآويتموني". وفي الوقت نفسه، يلهمه الروح أن يتصرَّفَ بحكمةٍ حتى في ميدان الدفاع عن الحقّ

المهضوم وحماية المضطهَدين المشرَّدين والتفكير بإخوةٍ لهم آمنين لئلاّ ينالوا من الضيم والظلم ما نالوه هم.

هذا ويمكن الرجوع إلى ملخّص مقال البطريرك عيواص في الملحق أ٤-٦. كما يمكن مراجعة نفس الملحق للوقوف على الإرث الأدبيّ الذي خلّفه الأرخدياقون نعمة الله دنّو. وبالإضافة إلى هذا الإرث، قام البطريرك زكّا عيواص بنشرِ بعض أعماله غير المنشورة في حينها وذلك في أعداد المجلّة البطريركيّة على مدى عدّة سنوات[٩٣]. ومن بين موضوعات اهتمام الأرخدياقون نعمة الله دنّو، هناك موضوعان على علاقةٍ مباشرة بمحتويات هذا الفصل وهما بحثُه حول اسم الكنيسة وهويّتها (انظر ٦-٣-٦) وعمله الرائد بإدخال الترنيمات الروحية باللّغة العربيّة. فقد نشر تلك الترنيمات في عام ١٩٣٤ في كتاب شمل ٦١ ترنيمةً. ولقيت هذه الترنيمات إعجابًا منذ البداية انعكس في سهولة إدخالها واستعمالها من قبل الكنائس التي خدمتْ غالبيّةً من الناطقين بالعربيّة. وقد أعقبَ الأرخدياقون نعمة الله دنّو ذلك بنشر طبعةٍ جديدة في منتصف الأربعينيّات تضمّنتْ مئةً وترنيمتين. وبحلول عام ١٩٦٢، عندما صدرتْ الطبعةُ الثالثة، كان استعمالُ هذه الترنيمات قد انتشر وجرى ترتيلُها في كافّةِ الأقطار العربيّة. ومن بين الطبعات المتأخّرة الطبعة السابعة التي صدرت في القدس عام ٢٠١٦[٩٤]، كما صدرت الطبعة الثامنة في بغداد عام ٢٠١٧. وأُدرِجَ العديد من هذه الترنيمات في بعض كتب الصلوات[٩٥]. هذا وقد أوضح الأرخدياقون نعمة الله دنّو المصادر التاريخيّة لبعض تلك الترنيمات، فضلاً عن تلك التي كان أفرام برصوم قد ألّفها في فترات زمنيّة مختلفة[٩٦].

٦-٤-٤ نعّوم فائق (١٨٦٨-١٩٣٠)

وُلد نعّوم فائق في آمد (ديار بكر) حيث تلقّى ثقافته الأوّليّة في مدرستها الكنسيّة. وعندما أُغلِقتْ المدرسة لنقص التمويل واصل تعليمه ذاتيًّا حتّى أصبح مؤهّلاً لاتّخاذ

التعليم مهنةً، مع آخرين من مثقّفي تلك الفترة من ١٨٨٨ ولغاية ١٩١٢ حين هاجر إلى أمريكا. وكان لنعّوم فائق إعجابٌ وحبٌّ خاصّين للّغة السريانيّة ولآدابها. وعُرِفَ كصحفيّ وقوميٍ سريانيّ حيث كان شأنُه شأن العديدين من جيله الذين شهدوا الاضطهاد والمذابح والتشرّد التي قاساها شعبهم والتي استهدفتْ اقتلاعهم من أرض الأجداد في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وقد عبّر عن محبّته وإخلاصه للتراث السريانيّ وللقوميّة السريانيّة أيضًا من خلال تحقيقاته الصحفيّة المتعمّقة وغنى تراثه المنشور. فأصدر صحيفة كوكب مدنحو (كوكب الشرق) في ديار بكر بالسريانيّة والعربيّة والتركيّة في السنوات ١٩١٠-١٩١٢. وكان يمتلك في البداية أملاً بحركة الشباب الترك لكن سرعان ما خاب أمله وتبدّد إيمانه بها عندما قامت الردّة الإسلامية لهذه الحركة في أعقاب الاجتياح الإيطاليّ لليبيا في عام ١٩١١. كما أنّ ما جرى من اضطهاد للوطنيّين من الذين لم يعملوا تحت أوامر جمعيّة الشباب والترقّي، أدّى إلى هجرته إلى أمريكا عام ١٩١٢ حيث سكن في نيوجرسي وأسّس صحيفة "بيت نهرين" في الفترة من ١٩١٦ إلى ١٩٢١. كما أنّه كان رئيس التحرير لجريدة "الاتّحاد" التي كانت أسّستها الجمعيّة الكلدانيّة الآشوريّة في أمريكا. بالإضافة إلى مساهماته العديدة بمقالات لصحيفتين أخريين هما "الانتباه" التي نُشِرَتْ في أمريكا و"مرشد الآثوريين" التي كانت تصدر في مدينة خربوت في تركيا[٩٧]. وعلاوةً على جهوده الصحفيّة الواسعة، نشر نعّوم فائق ما لا يقلّ عن ٢٨ كتابًا، دارَ معظمُها حول اللّغة والأدب السريانيّ بينما اختصّت الأخرى بالمواضيع التعليميّة المتعدّدة التي تراوحت من الرياضيّات إلى الجغرافيا[٩٨].

٦–٥ الجيل الثاني والأجيال اللاّحقة من المُصلِحين والناشطين

عبد الأحد توما (البطريرك إغناطيوس يعقوب الثالث) (١٩١٢–١٩٨٠)[٩٩]

وُلِدَ شابا توما (اسمه عند الولادة) في برطلّة، مدينة تاريخيّة مسيحيّة قرب الموصل عام ١٩١٢، وأخذ تعليمه الأوّل فيها قبل أن يلتحق بمدرسة دير مار متّى اللاهوتيّة عام ١٩٢٣. في عام ١٩٣١ غادر إلى بيروت حيث درس اللّغة السريانيّة في الميتم السريانيّ في بيروت، وفي ١٩٣٣/١٩٣٤ سيم راهبًا وأخذ اسم عبد الأحد. وسيم بعدئذٍ بفترة قصيرة راهبًا كاهنًا. وكان أن أرسله البطريرك برصوم في السنة نفسها قاصدًا بطريركيًّا إلى الهند ليرئس مدرسة مار إغناطيوس اللاّهوتية في ملبار. وبقي في هذا المنصب مدّة ١٢ عامًا فتخرّج منها في تلك الفترة ما لا يقلّ عن ٦٠ خرّيجًا. وتعلّم هو اللّغة المحلّيّة "الماليالم" وألّف فيها. وفي عام ١٩٤٦ التحق بالمدرسة الأفراميّة اللاّهوتيّة في الموصل مقدّمًا إليها زبدةَ خبرتِهِ التعليميّة الرائدة وعاملًا مع زميله بولس بهنام. وفي عام ١٩٥٠ رُسِمَ مطرانًا للبنان وسوريا متّخذًا الاسم الأسقفيّ سويريوس يعقوب. وفي عام ١٩٥٧ انتُخِب بطريركًا أنطاكيًّا باسم إغناطيوس يعقوب الثالث وذلك بعد رقاد البطريرك أفرام برصوم.

كان البطريرك يعقوب الثالث خطيبًا مفوّهًا وكاتبًا غزير الإنتاج، وشملتْ أعمالُه مجالات واسعة من المعارف اللاّهوتية واللّغويّة والتاريخيّة[١٠٠]. وكان متضلّعًا بالعربيّة والسريانيّة والإنكليزيّة والماليالم التي تمكّن منها خلال فترة خدمته في ملبار. ونشرَ معظم كتاباته بالعربيّة كما نشرَ بالسريانيّة والماليالم أيضًا[١٠١]. كتب بإسهابٍ في تاريخ الكنيسة حتى القرن الخامس، وفي تاريخ الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة في الهند وعن الشهداء الحميريّين المسيحيّين العرب في القرن السادس فضلًا عن كتاباته المتعدّدة حول العلاقات الأدبيّة بين السريانيّة والعربيّة وترابطهما الثقافي[١٠٢]. وثمّة قائمة بمعظم مؤلّفاته في الملحق أ ٦–٥.

فضلًا عن مؤهّلاته كعالمٍ، كان البطريرك يعقوب متمرّسًا بصورة فائقة بالموسيقى الكنسيّة السريانيّة لكلتا المدرستين التاريخيّتين "مدرسة تكريت" المعروفة تاريخيًّا باتّباعها في كنائس العراق، و"مدرسة ماردين" المعروفة تاريخيًّا في الأقطار الأخرى. وكان موهوبًا بذاكرةٍ عجيبة بحفظ الأنغام. فكان يجيد أكثر من ٧٠٠ لحنٍ من بيث كاز (كنز الألحان) وهو الكنز السريانيّ الأرثوذكسيّ للأنغام الموسيقيّة الطقسيّة ومتغيّراتها. وقد انتقل أكثر هذا الكنز إلينا شفاهًا عبر القرون، لكن كان هناك خطرٌ بفقدانه في غمرة الاضطراب في بداية القرن العشرين على الرغم من بعض المحاولات لعرضه بطريقة موسيقيّة حديثة عام١٩٢٠[١٠٣]. لذا، كان من حسن الحظّ أن سُجِّلَتْ نخبةٌ مختارة من كنز الألحان بصوت البطريرك يعقوب الثالث في بداية الستينيّات والتي أصبحتْ متوفّرةً على شبكة الاتّصال (الإنترنت) كمصدرٍ لا يُقدَّر بثمن[١٠٤]. هذا وأعاد البطريرك يعقوب الثالث إصدارَ المجلّة البطريركيّة عام ١٩٦٢ ودعمها بالعديد من المقالات الأدبيّة، ولذلك ازدهرتْ بالمساهماتِ من قبل العديد من المؤلِّفين المثقّفين. إضافةً إلى ذلك، له الكثير من المقالات في مواضيع مختلفة نُشرتْ في معظم المجلاّت الشرق أوسطيّة.

المطران بولس بهنام (١٩١٦-١٩٦٩)

وُلِد في بخديدا (قره قوش) وهي مدينة مسيحيّة تاريخيّة قرب الموصل، وتلقّى تعليمَه الابتدائيّ في مدينته وأكمله في مدرسةِ دير مار متّى اللّاهوتية بدءًا من عام ١٩٢٩. وفي عام ١٩٣٨ التحق بالمدرسة اللاّهوتية الأفراميّة في زحلة – لبنان حيث أكمل دراسته وأصبح مدرِّسًا في المدرسة، وبعدها أصبح عميدًا للمدرسة اللاّهوتية عند انتقالها إلى الموصل عام ١٩٤٥. وحرّر ونشرَ مجلّتين بالعربية "المشرق" للفترة ١٩٤٦-١٩٤٨ ثمّ "لسان المشرق" للفترة ١٩٤٨-١٩٥١. وكانت كلتا المجلّتين أدبيّتين وثقافيّتين وتميّزتا بمستوى رفيع. وكانت مواضيعُهما عميقةَ التأثير في المجتمع

لقيمتهما التراثيّة والتربويّة. ومثَّلتْ منشوراتُ المجلَّتين معلَمًا باتّجاه التعليم ونشر الوعي وتقييم التراث السريانيّ الثقافيّ. وقد تعزّزتِ المجلّتان بإسهاماتِ جمهورٍ واسع من الأدباء المثقّفين[105]، ومنهم علماءٌ مسلمون[106]، لا سيّما في مواضيع تخصّ التفاعل بين السريانيّة والعربيّة. وفي عام ١٩٥١ منحهُ البطريرك أفرام برصوم لقب ملفان (أي الأستاذ) في الفلسفة واللاّهوت بسبب الأطروحة التي كتبها حول الفكر اللاّهوتي لموسى ابن كيفا (٩٠٣+). وفي ما يلي صورة شهادة الملفنة:

إغناطيوس أفرام الأوّل بطريرك أنطاكية (محلّ الختم) شهادة فلسفة

لمّا أمعنّا نظر الفحص في مقالة "النفس" التي جمعها ووصفها بالعربيّة بمثابة أطروحة، ورفعها إلينا، ابننا الروحي الربّان بولس بهنام الراهب القسّيس، وتلميذ مدرستنا الكهنوتيّة الأفراميّة ومديرها اليوم، وذلك اقتباسًا وأخذًا عن ملفان الكنيسة المتبحّر، مار سويريوس موسى ابن كيفا أسقف بارمان والموصل، ورأينا صحّتها وحسن تربيتها، خوّلناه رتبة ملفان في الفلسفة واللاهوت، باركه الرب ووفّقه في صالح الأعمال.

كُتِبَ في قلاّيتنا بحمص

في ١٥ أيلول سنة ١٩٥١ ميلاديّة

وإضافةً إلى كونه كاتبًا غزير الإنتاج، كان بولس بهنام خطيبًا مُفوّهًا[107]. وكانت عظاته تجذب الجماهير لغنى مادّتها ولأسلوبها الشعريّ وبسبب تواضعه ورقّته وعظم شهرته. ورُسِم مطرانًا للموصل عام ١٩٥٢. وفي عام ١٩٥٩ حصل على إجازة دراسيّة من اتّحاد المدارس اللاّهوتية في نيويورك، وعند عودته استأنف واجبَه كمطرانٍ للقدس أوّلًا ثم لبغداد حتى رقاده عام ١٩٦٩. وقد نشرَ إسحق ساكا سيرةَ حياتِه عام ١٩٨٨ في كتابٍ بعنوان يعكس التراث الذي خلّفه بولس بهنام "صوت نينوى وآرام أو المطران بولس بهنام"، فيقول في مقدّمته:

إنّ ترجمة حياة علاّمتنا الكبير غريغوريوس بولس بهنام مطران بغداد والبصرة ليست إحياءً لذكراه فحسب، بل طمعًا بالفخر الّذي سيحرزه السريان من خلال هذه الحياة الكريمة. ذلك أنّ الشعوب الحيّة إذا نبغ فيهم نابغةٌ سعدوا بنبوغه وتفاخروا به، وإذا فقدوه عدّوا فقده خسارة دونها كلّ خسارة. فمن أراد أن يُثبتَ أنّ في السريان عِلمًا وعلماء، فإبراز حياة المطران بولس من خير الأدلّة وأسطع البراهين.

ممّا لا شكّ فيه أنّ القرن العشرين هو أزهر عصور السريان تألّقًا فكريًّا وثقافيًّا شبيهًا بعهد يعقوب الرهاويّ ٧٠٨+ وموسى بن كيفا ٩٠٣+ وابن العبريّ ١٢٨٦+ إذ برز فيه طائفةٌ جليلة من علماء عديدين وكبار المؤلّفين استأثر بالإجماع نخبةٌ متميّزة منهم أمثال القسّ يعقوب ساكا ١٩٣١+ والشمّاس نعّوم فائق ١٩٣٠+ والأرخدياقون نعمة الله دنّو ١٩٥١+ والبطريرك أفرام الأوّل برصوم ١٩٥٧+ باعث النهضة العلميّة في القرن العشرين وزعيمها. والمطران فيلكسينوس يوحنّا دولباني ١٩٦٩+ والبطريرك يعقوب الثالث ١٩٨٠+ المؤرّخ السريانيّ اللاّمع الفذّ وعلى مستواهم تمامًا المطران بولس بهنام ١٩٦٩+. فهؤلاء جميعًا يُشار إليهم بالبنان فهم المرجع وعليهم المعوّل، فانعقدت لهم الأمانة في المعرفة السريانيّة. ولا تزال هذه الحركة الفكريّة مستمرّة بشموخ وعنفوان اليوم متسلّمًا قيادتها سيّدنا العلاّمة البطريرك زكّا الأوّل[١٠٨].

كان المطران بولس من أئمّة الفلسفة السريانيّة، تناول في دراساته المستفيضة منزلة فلاسفة السريان مقارنًا بينهم وبين فلاسفة العرب والإغريق، ومشخّصًا خصائصهم في الابتكار والإبداع. فتعمّق أوّلاً في دلالات الفلسفة اليونانيّة القديمة وعالج مواضيع متعدّدة لأرسطو وأفلاطون، كما تطرّق إلى شرح مواقف فلاسفة العرب كالفارابي وابن رشد وابن سينا ووضع الدراسات المقارنة بين تلك المواقف ومواقف فلاسفة السريان، مدفوعًا بحرارة إيمانه بالشرف والعروبة والسريانيّة والتراث. وقد انعكست بعض هذه الدراسات في كتابه حول الفلسفة المشّائية الذي نشره عام ١٩٥٨، وفي أطروحته المارّ ذكرها حول الفيلسوف اللاّهوتي سويريوس موسى ابن كيفا (ت ٩٠٣)، وفي تعريبه لكتاب الإثيقون للعلاّمة الفيلسوف ابن العبريّ (ت ١٢٨٦). وكمثال لشاعريّة المطران

بولس بهنام، نورد هذه الأبيات القليلة من رثائه للبطريرك أفرام برصوم في ٢٧ حزيران ١٩٥٧:

أنّـــى لـــي حَجـــاك لأصـــوغ لـــك الرثـــاءَ بلاغـــةً وبيانًـــا
أو أصـــــوغ لـــــك قلائـــــد المجـــــد لؤلـــــؤًا وعقيانًـــــا
أو أضـــــفر لـــــك الأكاليـــــل وردًا وزنبقًـــــا وريحانًـــــا
أو أذرف الـــدمع أمـــام عرشـــك الأبـــديّ لـــواعج وأشـــجانًا

وبالإضافة إلى المواضيع التي دبّجها بولس بهنام في مجلّتي المشرق ولسان المشرق، ألّف عددًا من الكتب في التراث السريانيّ، منها بحثٌ مشهورٌ في مقدّمة ترجمته لكتاب ابن العبريّ "الإيثيقون"[١٠٩]. ومن بين الكتب الأخرى التي ألّفها أو ترجمها يمكن أن نذكر "ابن العبري الشاعر" ١٩٦٧، "العلاقات الجوهريّة بين اللغتين السريانيّة والعربيّة"، "خمائل الريحان" كتفنيد لإسحق أرملة بخصوص علاّمة القرن السادس والشاعر اللاهوتيّ يعقوب السروجيّ. كما نقل كتاب تاريخ طور عبدين للبطريرك أفرام برصوم من السريانيّة إلى العربيّة في عام ١٩٦٤، كما نشر كتابه المعروف نفحات الخزام عن حياة البطريرك أفرام برصوم. وثمّة ملخّص بما نشره في الملحق أ٦-٦.

البطريرك إغناطيوس زكّا الأوّل عيواص (١٩٣٣-٢٠١٤)

وُلِدَ سنحاريب في الموصل عام ١٩٣٣ والتحق فيها بالمدرسة اللاّهوتيّة الأفراميّة حيث اتّخذ زكّا اسمًا له، ولبس الإسكيم الرهبانيّ عام ١٩٥٤ والتحق في تلك السنة عينها بالسكرتاريّة البطريركيّة في حمص، فكان قريبًا من البطريرك أفرام برصوم خلال السنوات الأخيرة من حياته المرموقة. ودرس في كلّيّة اللاّهوت الأسقفيّة في نيويورك بين عامي ١٩٦١-١٩٦٢. وبعدها مثّل الكنيسةَ في مجمع الفاتيكان الثاني في الفترة ١٩٦٢-١٩٦٣. وسيم مطرانًا للموصل وتوابعها للفترة ١٩٦٣-١٩٦٩. وانتقل بعدها

لتولّي مطرانيّة أبرشيّة بغداد والبصرة عام ١٩٦٩، وذلك على أثر رحيل بولس بهنام فـي أوائـل تلـك السـنة. وواصـل اهتماماتـه المسـكونيّة فـي تلـك الفتـرة فرافـق البطريـرك يعقوب الثالث خلال زيارته ولقائه بالبابا بولس السادس عام ١٩٧١ حين تمّ إصدار "بيان مشترك" (انظر لاحقًا). وعند رحيل البطريرك يعقوب الثالث عام ١٩٨٠، انتُخِبَ ونُصِّبَ بطريركًا في أيلول ١٩٨٠، مبتدئًا طورًا جديدًا من النموّ والنهضة في الكنيسة. وكان ذا شخصيّة ودودة ساعدتْ كنيستَهُ على مواجهة التحدّيات خلال ٣٤ عامًا من بطريركيّتـه[١١٠]. كمـا أنّـه استجاب لتحدّيات انتشـارِ شـعبه فـي كافّـة قـارّات العـالم ففتح الأبرشيّات ورفدَها بالمطارنـة والكهنـة فرَسم ٥٥ مطرانًـا لرعايـة شؤون الكنيسـة المنتشرة وعلى الصعيد المسكونـيّ، أسفر اجتماعُه مع البابا يوحنّا بولس الثاني في عام ١٩٨٤ عن إصدار "بيان مشترك" ثانٍ (انظر لاحقًا). كما أنعش الحياة الرهبانيّة واهتمّ بالتعليم والمعاهد الدينيّة.

وأسفرتْ علاقاته الإيجابيّة مع الطوائف المسيحيّة الأخرى محلّيًّا وعالميًّا عن دفع خرّيجي المدرسة اللاّهوتية (الإكليريكيّة) الأفراميّة إلى متابعة دراساتهم العليا في العديد من الجامعات الغربيّة، مؤكّدًا الدور الذي سبق وابتدأ بـه البطريـرك أفرام برصـوم فـي دعـم التوجّـه الثقـافيّ لـدى الكهنــة، مُبـرِزًا النظـرة المسـكونيّة فـي التفكيـر بعيـدًا مـن الانطـواء. فقد وَجَدَ هـو كمـا وَجَدَ المُصلِحون الأوائـل أنّـه لا يوجـد شـيءٌ فـي فكرنـا اللاهوتيّ وفـي تراثنـا الكنسـيّ يـدعونا إلـى الانغـلاق علـى النفس، فضـلاً عن أنّـه رفد مراكز المعرفة الغربيّة بطلبة يمثّلون المسيحيّة المشرقيّة ويبغون المزيد من المعرفة، ممّا شجّع هذه المراكز على دعم التراث السريانيّ في برامجها الدراسيّة، ذلك التراث الذي كان في صلب اهتمام هؤلاء الطلبة. ونتيجةً لهذه الجهود فقد غدا أغلب أجيال الشباب من المطارنة والكهنة الآخرين يحملون شهاداتٍ جامعيّة عُليا. وكون البطريرك الحاليّ إغناطيوس أفرام الثاني يحملُ شهادةَ دكتوراه من جامعةٍ غربيّة دليلٌ على ثمرة ذلك التوجّه.

كَتَبَ البطريرك عيواص ونشر في العديد من المجالات اللاّهوتية، التاريخيّة، التراثية السريانيّة، والمسكونيّة. وترجم وحلّلَ العديدَ من مؤلّفات السريان الأوائل، واهتمّ كذلك بتأليف الكتب التفسيريّة البالغة الأهمّيّة التي نقلتْ إلى القرّاء شروحاتٍ وتحليلاتٍ للمعتقدات الكنسيّة (الملحق أ٦-٧). وفضلاً عن ذلك، اهتمّ بالنشر في المجلّة البطريركيّة التي من خلالها سلّط الضوء على الكثيرِ من التراث غير المنشور الذي خلّفه كلٌّ من البطريرك أفرام برصوم والأرخدياقون نعمة الله دنّو كما مرّ ذكره[١١١].

المطران إسحق ساكا (١٩٣١-٢٠١١)

وُلد في برطلة عام ١٩٣١[١١٢]. وتخرّج من المدرسة اللاّهوتية الأفراميّة بالموصل عام ١٩٥٢ وكرّس حياته لخدمة المدارس اللاّهوتية والدينيّة بدءًا بمدرسة مار أفرام اللاهوتيّة بالموصل (١٩٥٣-١٩٥٥)، ومدرسة الحسكة السريانيّة (١٩٥٦-١٩٦١). رُسم راهبًا كاهنًا عام ١٩٦١ ومطرانًا عام ١٩٨١ واستمرّ بعدئذٍ بالعطاء والمساهمة في مختلف نشاطات المدارس اللاّهوتيّة في زحلة والموصل ودير مار متّى. وفي عام ١٩٨٧ عُيّنَ محاضرًا في الكليّة الإكليركيّة الحديثة آنذاك في الموصل. وفي عام ٢٠٠٢ أصبح نائبًا بطريركيًّا للدراسات السريانيّة العليا. نشر ١٦ كتابًا والعديد من المقالات. اتّصف العديد من كتبه بالتفسير العقيديّ مثل "الأسرار السبعة" الذي شارك في تأليفه البطريرك زكّا عيواص. له أيضًا كتب ذات طابع تاريخيّ مثل "تاريخ دير مار متّى" و"السريان إيمان وحضارة"، وهو مؤلَّفٌ غنيٌّ بالمعرفة ظَهَرَ في خمسة أجزاء، و"كنيستي السريانيّة" الذي يدور حول الأطوار التاريخيّة للإدارات الكنسيّة[١١٣]. وألّف كتبًا أخرى حول آباء الكنيسة في العصر الحديث مثل كتاب "نينوى وآرام – أو المطران بولس بهنام" الذي سبقت الإشارة إليه، وكتاب "شمعة السريان" حول حياة البطريرك زكّا عيواص. هذا ونشر قصائد مختارة من ديوان القسّ يعقوب ساكا والخوري الياس شعيا.

المطران صليبا شمعون (١٩٣٢-)

وُلد في برطلّة عام ١٩٣٢[١١٤] وتخرّج من المدرسة اللاّهوتية الأفراميّة بالموصل عام ١٩٥٤ وخدم في عدّة أبرشيّات وحضر عددًا من المؤتمرات المسكونيّة، من بينها المجمع الفاتيكانيّ الثاني ١٩٦٤/١٩٦٥. عُيِّن مطرانًا للموصل عام ١٩٦٩ متّخذًا الاسم الكنسي غريغوريوس. ألّف تسعة كتبٍ في مختلف المواضيع الطقسيّة وترجم أحد عشر كتابًا من السريانيّة إلى العربيّة وأهمّها الأيّام الستّة ليعقوب الرهاويّ[١١٥] وتاريخ ميخائيل السريانيّ[١١٦] وتاريخ ابن العبريّ[١١٧] وفنّ الفصاحة لأنطون التكريتيّ[١١٨] ولا زال مستمرًّا بعطائه الأكاديميّ الزاخر.

عبد المسيح نعمان قره باشي (١٩٠٣-١٩٨٣)

وُلد في قره باش الواقعة قرب ديار بكر والتحق بدير الزعفران في مقتبل عمره حيث بدأ يتعلّم السريانيّة والعربيّة والتركيّة. وشهد أحداث سيفو بعمرٍ مُبكر وعاد للدراسة بعد استقرار الأمور نسبيًّا بعد تلك الأحداث. اختار التعليمَ مهنةً مارسها في بيروت حتّى عام ١٩٣٦ ثمّ في أورشليم (١٩٣٧-١٩٣٩) والقامشلي (١٩٥٢-١٩٧٦) وفي مدرسة مار أفرام اللاهوتيّة في العطشانة (١٩٧٢-١٩٧٥)[١١٩]. ألّف الكثير من الكتب كسلسلة اللغة السريانيّة، وكتاب قواعد اللغة السريانيّة وأشعارًا بالسريانيّة وكتاب "الدم المسفوك" عن أحداث سيفو[١٢٠]. كما ترجم عدّة أعمالٍ من العربيّة إلى السريانيّة لجبران خليل جبران، من بينها "النبيّ" و"يسوع ابن الإنسان"، و"الأوجه" لميخائيل نعيمة، و"تاريخ كلدو وآشور" لأدي شير، وقوانين حمورابي[١٢١]. وساهم في العديد من المجلاّت الأدبيّة التي ظهرتْ في العقدين الرابع والخامس من القرن العشرين مثل "النشرة السريانيّة"[١٢٢] التي ساهم فيها مع فولوس غبريال ونعمة الله دنّو. كما نشر أيضًا في مجلّتيْ المشرق ولسان المشرق[١٢٣].

المطران غريغوريوس يوحنا إبراهيم (١٩٤٨ –)

وُلد يوحنا إبراهيم، أحد أبرز الأمثلة الخلاّقة للأجيال اللاّحقة للإصلاح الثقافيّ الكنسيّ، في القامشلي عام ١٩٤٨ والتحق بالمدرسة الأفراميّة اللاّهوتية عام ١٩٦٧. ويُشير الطريق الذي سلكه منذ تلك اللحظة إلى بروز أحدِ روّادِ النهضة لدى السريان الأرثوذكس في النصف الثاني من القرن العشرين وأحد مظاهر الانفتاح والتفاعل مع بقيّة العالم. درس يوحنّا في روما، المناوِئة الأساسيّة التاريخيّة لاستقلال الكنيسة الأنطاكية، والسريان الأرثوذكس خاصّةً. وهذه الخطوة بذاتها تضمّنتِ الموقفَ الإيجابيَّ للكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة تجاه الرؤية المسكونيّة التي ظهرتْ على المسرح العالميّ بعد المجمع الفاتيكانيّ الثانيّ في منتصف الستّينيّات. فكانت دراسة يوحنا إبراهيم العليا في معهد الاستشراق في روما حيث حصل على بكالوريوس في القانون الشرقيّ وماجستير في تاريخ الكنيسة عام ١٩٧٧ وقام بعدها بدراسات أخرى حول المسيحيّين العرب في جامعة برمنغهام – بريطانيا.

أمّا خدمته الكنسيّة فعكستْ جانبًا آخر من المسؤوليّات الجديدة للكنيسة تجاه مجتمعاتها في بلاد الانتشار، حيث خدم في هولندا وبلجيكا مدّةَ سنةٍ قبل خدمته في المدرسة الأفراميّة اللاهوتيّة من عام ١٩٧٧–١٩٧٩. وفي ١٩٧٩ سيم مطرانًا على حلب، المركز الذي ظلّ يخدمه من ذلك الوقت.

واجه تحدّياتِ توسّعِ أبرشيّة حلب من خلال إنشاءِ مدارس جديدة ونشاطات الشباب، كما ساهم كثيرًا باتّجاه تفاعل الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة مع الحركة المسكونيّة. فمثّل كنيسته في اللقاءات المسكونيّة وكان عضوًا فعّالاً في اللّجنة المركزيّة لمجلس الكنائس العالميّ للفترة (١٩٨٠–١٩٨٨) وعضوًا فاعلاً في لجنة الحوار السريانيّ (برو أورينتي) في فيينا في الفترة ١٩٩٠–٢٠٠٦ وكذلك في لجنة الحوار المشرقيّ – الكاثوليكيّ (برو أورينتي) وفي لجنة الحوار الأرثوذكسيّ –

الأرثوذكسيّ، فضلًا عن أنّه كان مستشارًا للّجنة التنفيذيّة لمجلس كنائس الشرق الأوسط للفترة من ١٩٩٩–٢٠٠٣ وللمنتدى السريانيّ لمؤسّسة برو أورينتي منذ عام ٢٠٠٦[١٢٤].

وكان أحد أهمّ إسهامات يوحنّا إبراهيم الرئيسيّة نحو نهضة الثقافة السريانيّة هو تأسيسه لدارَين للنشر في حلب: دار الرها ودار ماردين في عام ١٩٨٠ اللّتين، ومن خلالهما، ساهم في تشجيع المؤلِّفين الجدد بشكل خاصّ على إجراء البحوث والكتابة حول التراث الكنسيّ. وكثيرًا ما كان يكتب مقدّمات مطوّلة لأعمال المساهمين، ممّا أضاف بعدًا وعمقًا لقيمة المؤلَّف وعكس البعد الثقافيّ الواسع ليوحنّا إبراهيم. وقد أدّت فعاليّاته في ميدان النشر إلى نشر أكثر من ١٧٠ كتابًا قبل أن تُغلَق هذه المرافق عام ٢٠١١ بسبب الحرب التي كانت دائرة في سوريا[١٢٥].

وفي عام ٢٠٠٨، ابتدأ يوحنّا إبراهيم برنامجًا لمؤتمرٍ عالميّ سريانيٍّ كان مقرّرًا أن يُعقد كلّ سنتين ويُكرَّس كلّ مؤتمر لعالِمٍ سريانيّ. فخُصِّص مؤتمرُ عام ٢٠٠٨ لأعمال يعقوب الرهاويّ (ت ٧٠٨) بمناسبة مرور ١٣٠٠ سنة على رحيله، وخُصِّص مؤتمر عام ٢٠١٠ لأعمال غريغوريوس ابن العبريّ (ت ١٢٨٦)[١٢٦]. أمّا المؤتمر الذي كان من المزمع إقامته عام ٢٠١٢ فلم يُعقَدْ بسبب الحرب في سوريا.

ويوم الاثنين ٢٢ نيسان ٢٠١٣ اختُطِف المطران يوحنّا إبراهيم قرب حلب بصحبة زميله بولس يازجي مطران حلب للروم الأرثوذكس. فأصبحت ولا زالت هذه القضيّة ذات أهمّيّة كبيرة، ليس فقط لجهة سلامة هاتين الشخصيّتين لكن من منظور مستقبل المسيحيّة في أرضها التاريخيّة.

توسّع في نطاق العطاء

لقد أوجزنا أعلاه ما قدّمه بعض الروّاد الرئيسيّين خلال القرن العشرين، إلاّ أنّ إشعاع النهضة في الكنيسة السريانيّة امتدّ ليشملَ طبقةً مثقّفةً واسعةً من رجال الكنيسة كهنةً وعلمانيّين. وفي ما يلي ذكرٌ موجزٌ لبعضهم:

فولوس غبريال (١٩١٢-١٩٧١) الذي وُلد في خربوت - تركيّا ونزح مع أخيه الأصغر "كبريال" إلى أدنا حيث التحق بالميتم الشهير هناك مع المئات من أيتام وضحايا "سفر بارلك" ومن ثمّ إلى الميتم في بيروت مع العديد من أبناء الكنيسة الذين تحمّلوا مجريات الأحداث الناتجة عن سيفو. والتحق بالكلّيّة الأمريكيّة وعُيِّن من قبل جمعيّة الترقّي السريانيّة مديرًا للميتم في بيروت، وبرزتْ من ذلك الوقت مقدرته الشعريّة في الأدب السريانيّ والنشر. وكان غطّاس مقدسي الياس أحد زملائه منذ البداية وجاهد هو الآخر في دعم التراث السريانيّ خاصّة في "النشرة السريانيّة" التي كان أحد مؤسّسيها الثلاثة عام ١٩٤٤ في سوريا مع شكري دراقچي ومنصور شيلازي. وشمل ذلك الجيل من المثقّفين السريان إبراهيم صوما (وُلد في مديات عام ١٩١٣ والتحق بالميتم السريانيّ في بيروت شأنه شأن العديد من أولاد ذلك الجيل) واهتمّ بالشعر ونواحي الأدب السريانيّ الأخرى. هذا وينتمي كلّ من أسمر الخوري (وُلد عام ١٩١٦) وعزيز كونال والخوري سليمان حنّو الأركحي ويوحانون قاشيشو والمطران ملاطيوس برنابا والملفان أبروهوم نورو والخوري كبريال أيدن إلى هذه المجموعة التي نقلتِ التراثَ السريانيّ إلى الأجيال اللاحقة سواءً في الشرق الأوسط أو في بلاد المهجر التي قصدتها.

واستمرّ العطاءُ الثقافيّ في النصف الثاني من القرن العشرين على أيدي العديد من الشخصيّات الكنسيّة ومنها المطران موسى سلامة والمطران بهنام ججاوي والمطران أثناسيوس أفرام برصوم والمطران عيسى چيچك الذي سبقت الإشارة إلى

جهوده في أوروبا، والمطران جورج صليبا الذي جمعَ ونشرَ العديدَ من المؤلّفات القيّمة إحياءً للتراث السريانيّ / العربيّ ومن بينها "خبز الحياة" كتاب القدّاس الإلهيّ عام ٢٠٠٢ كموسوعةٍ طقسيّة غزيرة. وفي هذا السياق، لا بدّ من إدراج جهودِ المطران يشوع صموئيل (١٩٠٧-١٩٩٤) في ترجمة الطقس الكنسيّ إلى الإنكليزيّة لاعتماده في معظم الكنائس القائمة في الدول الناطقة بالإنكليزيّة. أمّا على صعيد العطاء العامّ والبناء المجتمعيّ المتقدّم، فبرزَ العديدُ من الكهنة والعلمانيّين الذين لا يتّسع المجالُ هنا للوفاء بذكر أعمالهم البنّاءة سواءٌ في الأوطان التاريخيّة أو في بلاد الانتشار. وبينما تمّ الاقتصار هنا على القرن العشرين، علينا أن لا ننسى استمرارَ العمل الدؤوب على كافّة الأصعدة على مدى العقدين الأوّلين للقرن الواحد والعشرين على يد شخصيّات كنسيّة عديدة في مقدّمتها البطريرك إغناطيوس أفرام الثاني، خلال فترة عمله مطرانًا لشرق الولايات المتحدة ومن ثمّ بطريركًا، اعتبارًا من عام ٢٠١٤ خلفًا لمثلّث الرحمات البطريرك زكّا عيواص. كما علينا أن لا ننسى جهود الذين ظلّوا يعملون في أقسى الظروف في العراق وسوريا مثل المطران سويريوس حاوا، مطران بغداد والبصرة الذي خدم أبرشيّته على مدى أربعة عقود كان العقدان الأخيران منها في ظروف بالغة الصعوبة، والمطران نيقوديموس داود شرف مطران الموصل وكركوك الذي طُرِد شعبه في يومٍ مظلمٍ عام ٢٠١٤ من الموصل، أحد المعاقل التاريخيّة للسريانيّة الأرثوذكسيّة.

٦-٦ نظرة عامّة إلى النصف الثاني من القرن العشرين – إنجازات وتحدّيات جديدة

كما لوحظ آنفًا، إنّ روح النهضة التي نشأتْ ونَمَتْ على يد المُصلِحين الأوائل تواصلتْ بهمّةٍ في نفوس الأجيال اللاّحقة من المُصلِحين. واستمرّ التأكيدُ على ثقافةِ الكهنة كمحورٍ رئيسيٍّ من محاور النهضة. وقد شهدتْ فترةُ بطريركيّة إغناطيوس زكّا

عيواص (١٩٨٠–٢٠١٤) تدفّقًا في أعداد الرهبان الشباب والراهبات الذين توجّهوا للدراسات العليا في جامعات متميّزة في أوروبا وأمريكا الشماليّة. وهذا بدوره ألهم وشجّع المثقّفين من غير الكهنة على دخول ميدان الدراسات العليا في مجالات التراث السريانيّ والتاريخ الكنسيّ. وهكذا، فالمسلك الكهنوتيّ الذي كانتْ قد تراجعتْ شهرتُه على مرّ الأجيال السابقة بسبب ما عَلِقَ بحامليه من جهل، عاد ليصبح مصدرَ اجتذابٍ ليس للأجيال الشابّة المتطلّعة إلى المستقبل فحسب بل للعديد من العلمانيّين المثقّفين الذين انجذبوا إليه والتحقوا به في مراحل لاحقة من حياتهم. وقد تمخّضت هذه الرغبة وهذا التوجّه عن دخول العديد من المثقّفين إلى السلك الكهنوتيّ ممّا عزّز مكانةَ الكنيسةِ في المجتمع.

ومن الملاحظ هنا أنّ العلاقةَ التقليديّة التاريخيّة بين الشعب وبطريركيّته تعزّزتْ وتميّزتْ من خلال وضعِ غيرِ المسلمين في العصر العثمانيّ (والعصور الإسلاميّة السابقة له) تحت نظام الملّة. لكن في العصر الحديث الذي حلّ فيه نظام المواطنة محلّ نظام الملّة، أصبحتْ علاقةُ الفرد بالمجتمع وحقوقه العامّة مرتبطةً بالدولة مباشرةً وليس عن طريق الانتماء الكنسيّ. ومع ذلك، استمرّتْ روحُ العلاقة التاريخيّة العميقة بين الكنيسة وشعبها معزَّزةً بالتفاعل الإيجابيّ الذي ذُكِرَ آنفًا، واستمرّتِ الكنيسةُ تحمل شعارَ الانتماء لأفرادها خاصّةً في مجتمعات الشرق الأوسط حيث بقيتِ الهويّةُ الفرديّة مرتبطةً بالانتماء المجتمعيّ، سواء أكان ذلك الانتماء دينيًّا أم سياسيًّا أم قبليًّا.

٦–٦–١ نهضة ثقافيّة أكثر شمولاً

إنّ انبعاثَ الكنيسةِ السريانيّة الأرثوذكسيّة في القرن العشرين وضعَ الحجرَ الأساس لبناء نهضةٍ سريانيّة حديثة. على أنّ السريان الأرثوذكس لم يكونوا الوحيدين الذين ساهموا في هذه النهضة، فقد سبق أن نشر توما أودو[١٢٧] مطران أورمية الكلداني (١٨٥٣–١٩١٧) أضخم معجم سريانيّ سريانيّ، وكان أفرام رحماني بطريرك السريان

الكاثوليك (١٨٥٣–١٩١٧)[١٢٨] ضمن العلماء الأوائل المتميّزين الذين ساهموا في هذه النهضة. وقد نهج كثيرون آخرون من الطوائف المسيحيّة المشرقيّة هذا المنهج وتبعَهم في القرن العشرين جمهرةٌ من روّاد هذه النهضة من مختلف فروع المسيحيّة السريانيّة. ومن مظاهر هذه الإنجازات كان تأسيس مجمع اللّغة السريانيّة في بغداد عام ١٩٧٤ بعضويّة كلّ من الكنائس الناطقة بالسريانيّة. وكان من بين فعاليّات هذا المجمع إصدار مجلّة دوريّة أكاديميّة تحوي بحوثًا تراثيّة، وقد عكستْ فعاليّاتُ هذا المجمع روحَ التعاون المتبادل بين العلماء الذين شاركوا في تحقيقِ أواصر جديدة في عصر العلاقات المسكونيّة[١٢٩].

وإذا ما نظرنا إلى موضوع النهضةِ في الثقافة السريانيّة بشكلٍ أوسع، يمكننا الرجوعُ إلى كتاب كوركيس عوّاد[١٣٠]، حيث وثّق عوّاد في بحوثه الشاملة الدراسات السريانيّة في المصادر العربيّة منذ بداية الفترة الإسلامية وحتى العقود الأخيرة من القرن العشرين في أكثر من ألفي مصدر. وألقتْ هذه المصادر ضوءًا ساطعًا على النهضة الجليّة في الدراسات السريانيّة بين المسيحيّين الناطقين بالعربيّة واستعمال العربيّة كوسطٍ للثقافة ليس فقط في أرض الأجداد بل في بلاد الانتشار حيث نمى الميلُ إلى التقدّم في النهضة السريانيّة، في العقود الأخيرة من القرن العشرين، في غرب أوروبا وخصوصًا في السويد وألمانيا ودول البنيلكس حيث استقرّ معظم المهاجرين. وكان المطران يوليوس عيسى چيچك (١٩٤١–٢٠٠٥) إحدى هذه الشخصيات التي غذّتْ روحَ النهضة إذ أسّسَ ديرَ مار أفرام السريانيّ في هولندا وكان له الأثر الكبير في تأسيس دير مار أوگين في سويسرا ودير مار يعقوب السروجيّ في ألمانيا. واشتملتْ هذه الأديرة على مرافق تعليميّة للتراث السريانيّ. كما أسّس چيچك أيضًا مطبعةَ ابن العبريّ حيث نشر العديد من الكتب[١٣١]. وكان هذا الميلُ نحو النهضة واضحًا في كثرة عدد الطلّاب المهاجرين الذين تابعوا الدراسات السريانيّة في الجامعات الأوروبيّة.

وبالإضافة إلى رفع روح النهضة في مجتمعاتهم بعد إكمالهم دراساتهم، أدّى التحاقُ العديد من الطلبة من المجتمعات المهاجرة بالمراكز التعليميّة الأوروبيّة إلى رفد هذه المراكز بالحافز والدافع للمضيّ بالبحث في الحقول المرتبطة بالدراسات السريانيّة. وهكذا فبالإضافة إلى النهضة الثقافيّة في أرض الآباء وفي بلدان الانتشار، فإنّ القرن العشرين شهد زيادةً كبيرةً في الرغبة في الولوج في دراسة التراث السريانيّ ورصد مساره التاريخيّ من قبل أعداد متزايدة من العلماء الغربيّين. وقد توسّعَ هذا الاتّجاه كثيرًا ليشمل معاهد للدراسات العليا في أنحاء عديدة من العالم[١٣٢]. وهنا لا بدّ من وقفة إجلال واحترام بشكل خاصّ للعلاّمة سيباستيان بروك، أستاذ الدراسات السريانيّة في جامعة أكسفورد البريطانيّة لما قدّمه من عطاءٍ زاخرٍ لإحياء التراث السريانيّ كأستاذٍ تلقّى على يديه العديدُ من المسيحيّين المشرقيّين علومهم على مدى ما لا يقلّ عن ثلاثين عامًا. وكشاهدٍ إضافيّ على هذا التوجّه، برزَ العديدُ من المؤتمرات العالميّة المخصّصة لدراسة الثقافة السريانيّة التي أخذ معظمُها يُعقَد بصورة دوريّة. ومن ضمن هذه المؤتمرات الدوريّة الندوة السريانيّة التي تُعقَد كلّ أربع سنوات اعتبارًا من ١٩٧٢ (كان أحدثها عام ٢٠١٦) وندوة شمال أمريكا للدراسات السريانيّة والتي تُعقد كلّ أربع سنوات (أحدثها كانت عام ٢٠١٩). ومن بين المؤتمرات العالميّة الدوريّة المهمّة الأخرى، المؤتمر الذي ينظّمه معهد سيري (معهد بحوث مار أفرام المسكونيّ)[١٣٣] كلّ أربع سنوات (عُقِد الأخير عام ٢٠١٨) في جنوب الهند حيث الكنائس التي تتّبع التقليد السريانيّ.

٦ -٦-٢ نظرة مسكونيّة طال انتظارها

لا شكّ في أنّ أحد أهمّ التطوّرات التي حصلتْ في النصف الثاني من القرن العشرين، تمثّل في انبعاث الروح المسكونيّة بين الكنائس المختلفة. وعلى الرغم من الشعور بالتخوّف والحذر بسبب تجارب الماضيَين البعيد والقريب، فإنّ الكنيسة السريانيّة

الأرثوذكسيّة تفاعلتْ بإيجابيّة تجاه ما لمسته من تغييرٍ في مواقف الآخرين. ففي خلال فترة البطريرك يعقوب الثالث، أصبحتِ الكنيسةُ عضوًا في مجلس الكنائس العالميّ عام ١٩٦٠[١٣٤]، وعضوًا في مجموعة "مع المشرق" (برو أورنيتي)[١٣٥]. فضلاً عن ذلك، حصلَ تقاربٌ مشهود خلال فترة بطريركيّةِ يعقوب الثالث وزكّا الأوّل عيواص مع الكنيسة الرومانيّة الكاثوليكيّة، وذلك بالرغم من أحداث الماضي ومشاكله. ويمكن رصدُ حدثين تاريخيّين برزا من خلال لقاء البطريرك يعقوب الثالث مع البابا بولس السادس في تشرين الأوّل عام ١٩٧١، ولقاء البطريرك زكّا عيواص مع البابا يوحنا بولس الثاني في حزيران عام ١٩٨٤. ونورد أدناه بعضًا ممّا صدر في البيانين المشتركين لهذين اللقائين.

ينصّ البيان المشترك الصادر عن اللقاء الذي تمّ في تشرين الأول عام ١٩٧١ في أحد أجزائه على ما يلي:

> قد حصل تقدّم، وإنّ البابا بولس السادس والبطريرك مار إغناطيوس يعقوب الثالث مقتنعان بأنّه ليس هنالك فرق في الإيمان الذي يعترفان به بالنسبة إلى سرّ كلمة الله الذي صار جسدًا وصار إنسانًا حقًّا، ولئن نجمت عبر الأجيال صعوبات نتيجة لمصطلحات لاهوتية مختلفة عُبّر بها عن هذا الإيمان. لذلك فإنّهما يحثّان إكليروس كنيستيهما ومؤمنيهما على بذل المزيد من المساعي لتذليل العقبات التي لا تزال تمنع من الشركة التامّة فيما بينهم. إنّ هذا يجب أن يُعمل بمحبّة، بانفتاح لتنبيهات الروح القدس، وباحترام الواحد للآخر ولكنيسة الآخر المتبادل[١٣٦].

إنّ ما يدعو إلى الدهشة في هذا النص هو الاعتراف بعد ما يقرب من خمسة عشر قرنًا من الجفاء، لكن بعد طرح التعصّب جانبًا، بأنّ التناقضات حول طبيعة السيّد المسيح في القرن الخامس لم تكن مستندةً إلى حقائق لاهوتيّة بل ناتجةً عن اختلافات في التعبير اللغويّ.

أمّا البيان المشترك الصادر عن الاجتماع في حزيران ١٩٨٤ فقد تكوّن من عشر نقاط، وفي ما يلي نصوصٌ من النقطتين الثالثة والتاسعة من ذلك الإعلان. نقرأ في النقطة الثالثة:

"وبناءً على ذلك نرى اليوم أنّه لا أساس حقيقي لتلك الانقسامات المؤلمة والانشقاقات التي نشأت عنها حول عقيدة سرّ التجسّد."

أمّا النقطة التاسعة من البيان فتنصّ على التالي:

إنّ وحدتنا في الإيمان ولئن كانت بعد غير متكاملة، ولكنّها تؤهّلنا لأن نتطلّع إلى التعاون بين كنيستينا في مجال الخدمة الرعويّة سيما في الظروف التي نعيشها اليوم سواء بسبب تشتّت المؤمنين في أنحاء العالم أم بسبب عدم الاستقرار في هذه الأيام العسيرة. وكثيراً ما يستحيل على المؤمنين ماديًّا ومعنويًّا التوصّل إلى كاهن من كنيستهم. ونحن حرصًا منّا على بلوغ مآربهم وانطلاقًا من حاجتهم الروحية، نأذن لهم في مثل هذه الحالات أن يطلبوا أسرار التوبة والإفخارستيا ومسحة المرضى من الكهنة المعتمدين في إحدى كنيستينا الشقيقتين عندما تدعو الحاجة إلى ذلك. وقد يكون منطقيًّا نتيجةً لهذا التعاون في مجال الخدمة الرعوية أن نسعى إلى التعاون في مجالي التكوين الكنسي والتربية اللاهوتية. نشجّع الأساقفة على دعم المشاركة وتقديم التسهيلات، خدمةً للتربية اللاهوتية حيث تتأكّد الفائدة من ذلك[١٣٧].

وبشعورٍ عميق من الحسرة، نقول إنّه لو كان ما جاء أعلاه هو موقف روما عبر القرون الماضية لما حدث ما حدث من بؤس وشقاء في صفوف المسيحيّة المشرقيّة. ومن الواضح أنّ الروح المسكونيّة ابتداءً من المجمع الفاتيكاني الثاني هي التي وفّرتْ الجوَّ للحوار الإيجابيّ الذي دفع إلى فهم أفضل "للجهة الأخرى".

٦-٦-٣ محنة وتحدّيات – فقدان أرض الأجداد

شهد النصف الثاني من القرن العشرين زيادةً ملحوظةً في هجرة السريان الأرثوذكس إلى الغرب، بشكل رئيسيٍّ من تركيا وبدرجةٍ أقلّ من سوريا وفلسطين ولبنان. وتوجّهتْ

غالبيةُ الذين غادروا تركيا إلى ألمانيا أوّلاً ثم أعقبت ذلك هجراتٌ متلاحقة إلى السويد وهولندا وبلجيكا وفرنسا، وبعدئذ إلى أستراليا ونيوزلندا. واستمرّتْ هذه الهجرةُ بمعدّلاتٍ متفاوتةٍ إلى ثمانينيّات القرن العشرين، حين بدأتِ الهجرةُ من العراق أيضًا ولو أنّها كانت محدودةً إلى ذلك الوقت. وممّا شجّع هذه الهجرة، استمرارُ الحرب العراقيّة الإيرانيّة من ١٩٨٠–١٩٨٨ وما أعقبها من حربِ الخليج عام ١٩٩١. وازدادت الهجرةُ باطّرادٍ بسبب الغزو الذي قادته أمريكا للعراق عام ٢٠٠٣ وما خلّفه ذلك الغزو من فوضى وفقدانٍ للأمن وما تمخّض عنه من طائفية عمياء مهّدتْ لاستيلاءِ الحركات الإسلاميّة المتطرّفة على الموصل، وجرّدَتْها من شعبها المسيحيّ الذي عرفها وطنًا له منذ ولادة المسيحيّة. أمّا الحرب الأهليّة في سوريا التي ابتدأت عام ٢٠١١، فأدّت إلى زيادة هجرة المسيحيّين منها وجعلت مستقبل ما تبقّى منهم فيها أمرًا ينتابه الشكّ والقلق.

وإذا ما أمعنّا النظر في الهجرة الرئيسيّة من تركيا التي ابتدأتْ بمجازر سيفو واستمرّت في الفترة التي تلتها، نُلاحظ أنّه على الرغم من حصول هجرةٍ إلى الأقطار الأوروبيّة خلال النصف الأوّل من القرن العشرين، إلاّ أنّ الجزء الرئيسيّ من الهجرة، خاصّة من طور عبدين، حصلَ في فترة لاحقة، بدءًا من الستينيّات. واتّجهتِ الدفعةُ الأولى من هؤلاء المهاجرين إلى ألمانيا للعمل تحت بنود اتّفاقية أُبرِمَتْ بين الحكومتين الألمانية الغربيّة والتركيّة عام ١٩٦١، لتزويد ألمانيا بكادرٍ من العمّال الأتراك. وازداد عدد المهاجرين على هذا النحو لغاية عام ١٩٧٣ حين توقّف قبول العمّال القادمين. وبالرغم من ذلك، فقد ازداد عدد المهاجرين من السريان الأرثوذكس إلى ألمانيا من ٧٠٠٠ في عام ١٩٧٧ ليصبح حوالي ٥٠٠٠٠ بحلول نهاية القرن العشرين[١٣٨].

أمّا هولندا فبدأ فيها ازدياد عددِ المهاجرين السريان الأرثوذكس في السبعينيّات ليصل إلى قرابة ١٢٠٠٠ بحلول نهاية القرن العشرين. وفي السويد ازدادت أرقامُ

الهجرة من نواة صغيرة تعدادها ٢٠٥ أشخاصٍ في عام ١٩٦٦، معظمهم من لبنان، إلى ما يزيد عن ٤٥٠٠٠ بحلول نهاية القرن الماضي. ومعظمُهم جاء من طور عبدين، وبعضهم قدِمَ من العراق بعد حرب الخليج الأولى. وشملتْ موجاتُ المهاجرين أولئك الذين توجّهوا إلى دول أخرى في أوروبا كبلجيكا وسويسرا والنمسا وفرنسا وبريطانيا. والهجرةُ إلى بريطانيا شملتِ العراقيين بشكلٍ خاصٍّ، لا سيما وأنّهم قدموا إليها منذ أمدٍ بعيدٍ نسبيًا. أمّا بالنسبة إلى أستراليا فمع أنّ الهجرة إليها بدأتْ في الستّينيّات، إلاّ أنّ معدّلات الهجرة إليها ارتفعتْ بسرعةٍ، ممّا اقتضى إنشاء سبع كنائس بحلول عام ٢٠٠٠، وذلك لخدمة الرعيّة في سيدني وملبورن.

طور عبدين بعد الهجرة

نتيجةً لما أفرزَتْه أحداثُ الإبادة الجماعيّة (سيفو) وما أعقبها من هجرةٍ، فقد تضاءل عددُ السريان الأرثوذكس في طور عبدين بشكل حادّ. وبالرجوع إلى أحد المصادر الموثوقة (الملحق أ٦–٨)[١٣٩]، نرى أنّ عدد العوائل الباقية في طور عبدين انخفض من ٦٩٣٠ في عام ١٩١٥ (حيث تمّ الإحصاء بعد مجازر سيفو) إلى ٣١٣٦ في عام ١٩٦٦ وإلى ٢٥١٧ في عام ١٩٧٨، وإلى ٩٢٦ في عام ١٩٨٧ وإلى مجرّد ١٩٧ عائلة في عام ١٩٩٧. وأدّت هذه الهجرة الجماعيّة إلى خلوّ طور عبدين من مكوِّنها السريانيّ التاريخيّ. وتنطبق هذه الصورة على المناطق الأخرى من تركيا، عدا ماردين وإستانبول، حيث أصبحت الأخيرة ملجأً لعدد من السريان الأرثوذكس الذين لم يفضّلوا الهجرة إلى بلادٍ أخرى. وفي ضوء هذه الأرقام، لا بدّ من إبداء الإعجاب بروح الصبر والجَلَد والصمود لدى القلّة الذين قرّروا البقاء في أرض الأجداد.

ونتيجةً لهذه الهجرة شبه الشاملة، خَلَتْ معظم القرى والأديرة في تركيا من مكوِّنها السريانيّ عدا أربعة أديرة هي: دير الزعفران، دير مار كبرئيل، دير مار ملكي، ودير مار يعقوب الحبيس (في صَلِح، بجوار كنيسة والدة الله – حاح) حيث استمرّت الحياة

على نسقٍ شَهِدَ بعض الانبعاث للحياة النسكيّة، بما في ذلك تلك الخاصّة بالنساء اللواتي اقتبلنَ الرسامة الرهبانيّة. وأضحى ذلك واضحًا في دير مار كبرئيل الذي شهد في نهاية القرن العشرين وجودَ عشرين راهبة منذورة[١٤٠].

٦-٦-٤ التوسّع في بلاد الانتشار والتحدّيات الجديدة

استجابتِ الكنيسةُ لموجة الهجرة الواسعة من أراضي الوطن إلى بلاد الانتشار عبر خمس قارات، من خلال تأسيس أبرشيّات جديدة وبناء كنائس لخدمة أبنائها في تلك البلاد. وبذلك استمرّت في تأدية واجباتها الرعويّة العامّة مع كلّ ما تضمّنه ذلك من تحدّيات. فالكنيسة التي كانت في عام ١٩٣٣ تشمل ثمانيَ أبرشيّاتٍ في الشرق الأوسط[١٤١] وأبرشية تاسعة في بلاد الانتشار (آنذاك الولايات المتّحدة وكندا)[١٤٢]، أصبحت في نهاية القرن العشرين تضمّ ثمانيًا وعشرين أبرشيّةً: خمس عشرة منها في الشرق الأوسط[١٤٣] والباقي في بلاد الانتشار[١٤٤]، إضافةً إلى ما يقرب من عشرين أبرشيّة في الهند[١٤٥].

عند النظر في حيثيّات التوسّع السكّاني في بلاد الانتشار ونتائجه، من المناسب الرجوع إلى الدراسة التي تمّت ضمن برنامج "مشروع جامعة لايدن"[١٤٦] والذي قدَّمتْ فيه نورس عطّو نظرةً متعمّقةً للتأثيرات النفسيّة التي نشأَتْ لدى المهاجرين الذين هَجَروا أرض الوطن التاريخيّة للعيش في أوطانٍ غريبة. كما أنّ هناك دراسةً أكثر حداثةً للمهاجرين إلى سويسرا نشرها طوني صليبا[١٤٧]. ومن المعطيات البارزة في دراسة نورس عطّو، كان موضوع العلاقة الجدليّة بين العرف والاعتبارات السياسيّة التي برزت عند صياغة الهويّة البيئيّة الاجتماعيّة الجديدة والنقاش الجدليّ حول البدائل. ونتيجة لهذا النقاش، غدتِ الهويّة التاريخيّة للكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة، والتي لم يمسَّها أيّ تحدٍّ في السابق، عُرضةً للتحدّي من قبل هويّات بديلة أو إضافيّة. وظهرتْ من خلال النقاش الحادّ الذي دار حول موضوع الهويّة، نزعةٌ قوميّة تحت

تعاريف وتفسيرات متعدّدة، بما في ذلك فكرة القوميّة كِ"شعب" ولو بدون دولة مستقلّة. وفي هذا الجو الناشط بالنقاش والاختلافات، حاولتِ الكنيسةُ البقاءَ فوق المجادلات لدرءِ أخطار الانقسامات الناتجة عنه، مع أنّ نجاحَها في هذا السعي لم يكن كاملاً أو كافيًا في بعض الأحيان.

إنّ التجارب والأحوال التي واجهها الشعب السريانيّ الأرثوذكسيّ في بلاد الانتشار اعتمدتْ على الأحوال الاجتماعيّة السائدة في تلك البلاد. على أنّ خيبةَ الأمل الكبرى التي واجهها الشعب المسيحيّ القادم من بلاد الشرق الأوسط تمثّل بتراجع شأن المسيحيّة ومكانتها في البلاد الغربيّة. وفي إحدى الدراسات[١٤٨] حول وضع المهاجرين المسيحيّين في بلدان الانتشار، ورد تعريفٌ جديرٌ بالملاحظة حول وضع المسيحيّة في العالم الغربيّ يقول:

> إنّ الكنيسةَ المسيحيّة بكاملها هي في وضع المشتّتين في بلاد الانتشار، فهي مبعثرة بين فئات اجتماعيّة وسياسيّة. فقد تلاشى حلم "عالم مسيحيّ" وعلينا مواجهة الحقيقة المرّة بأنّ المسيحيّين هم أقلّيّة في كلّ مكان وحتّى في البلاد التي كانت تُسمّى مسيحيّة[١٤٩].

وفي ضوء ما تقدّم، تبرز أسئلة عديدة منها: ما هو مستقبل المسيحيّة السريانيّة في بلدان الانتشار؟ هل بإمكان المسيحيّة الشرقيّة مقاومة انصهارها في ثقافات البلاد المستضيفة؟ ما هي الوسائل والسبل التي على المسيحيّين الشرقيّين اتّباعها لحماية تراثهم المسيحيّ؟ هذه وغيرها أسئلةٌ يتوجّبُ على العناصر التقدّمية في الكنيسة إدارةً وشعبًا بذل قصارى الاهتمام في مخاطبتها بتعاونٍ مع إخوتهم من الكنائس الشرقيّة الأخرى في جوٍ تسوده نظرة مسكونية هي امتداد للنظرة المسكونيّة التي توّلدتْ ونَمَتْ في العالم المسيحيّ منذ أوائل النصف الثاني من القرن العشرين. وانبثاقًا من هذه الأهداف الضروريّة، على الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة وغيرها من الكنائس الشرقيّة إعادة النظر في أنماط طقوسها وممارساتها لتتفاعل بشكلٍ خلاّقٍ مع تحدّياتِ الزمن

ولتبقى مصدرَ جذبٍ وإلهامٍ للأجيال الصاعدة، التي من خلالها يُؤَمَّنُ للمسيحيّة مستقبلُها.

هوامـش الفصـل السـادس

[1] Herman Teule, “Reflections on Identity.” p. 179.
[2] On the first renaissance see Herman G. B. Teule in *De Syrische Renaissance (1026-1318)*, Nijmegen, 2001.

[٣] إغناطيوس زكّا عيواص: ببحوث تاريخيّة ودينيّة وأدبيّة، الجزء الثالث، سنة ٢٠٠٠، ص٢٩٢.

[4] Asaad Rustum, *History of the City of Antioch*, Beirut 1958, V-1, p. 14.

[٥] أعمال الرسل ٢٦:١١.

[٦] سويريوس يعقوب توما: تاريخ الكنيسة السريانيّة الأنطاكية، الجزء الأول، بيروت ١٩٥٣، ص ٥٤-٥٧.

[٧] إسحاق ساكا: كنيستي السريانيّة، ص١٢٦.

[8] Eusebius of Caesarea, Church History, 3:22.

[٩] إسحاق ساكا: كنيستي السريانيّة، ص١٢٦.

[١٠] سويريوس يعقوب توما: تاريخ الكنيسة السريانيّة الانطاكية، ص٧٧.

[١١] إسحاق ساكا: كنيستي السريانيّة، ص١٦٦.

[12] John Joseph, *Muslim-Christian Relations*, p. 9.
[13] Adrian Fortescue, *The Lesser Eastern churches*, p. 346.
[14] Herman Teule, “Reflections on Identity.The Suryoye of the Twelfth and Thirteenth Centuries: Bar Salibi, Bar Shakko, and Barhebraeus” in *Church History and Religious Culture*, ed. Bas ter Haar Romeny, Vol. 89, No. 1-3, (Leiden: Brill, 2009), pp. 184-187.
[15] Dorothea Weltecke, “Michael the Syrian and the Syriac Orthodox Identity” in *Church History of Religious Culture*, ed. Bas ter Haar Romeny, Vol. 89, No. 1-3, (Leiden: Brill, 2009), pp. 115-125; Herman Teule, “Reflections on Identity”, pp. 179-189.
[16] Christine Chaillot , 1998, p. 22.

[١٧] "الصخرة التي عليها أبني كنيستي، قال المسيح".

[18] *The Holy Qurbono*: the Canon of the Virgin Mary and the Saints.
[19] Adrian Fortescue, *The Lesser Eastern churches*, p. 327; John Joseph, *Muslim-Christian Relations*, p. 10.
[20] Bas ter Haar Romeny, et al., “The formation of a Communal Identity among West Syrian Christians: Results and conclusions of the Leiden Project”, in *Church History and Religious Culture*, Vol. 89, No. 1-3, 2009, pp. 46-47.
[21] John Joseph, *Muslim-Christian Relations*, p. 5.
[22] H. E. Wilkie Young and E. Khadourie, “Mosul in 1909,” in *Middle Eastern Studies* 7:1971, p. 234.

[٢٣] انظر ساوثكيت ١٩٤– ٢١٣ حول بساطة المقرّ البطريركيّ في دير الزعفران، وكذلك ص ٢٢٥ حول ضعف الحماية لهذا الدير. أُنظُر أيضًا پاري، ص ٦١– ٦٧.

[٢٤] إبراهيم خليل أحمد: النشر والصحافة في الموصل، موسوعة الموصل الحضارية، ص ٣٦٣-٣٧٧.

[٢٥] مقال حرّره إبراهيم خليل العلاف في جريدة "الحدباء" رقم ١٣٨٨ كانون الثاني ٢٠١٢ تحت عنوان "الدكتور داؤد قصير أوّل عميد لكليّة الهندسة العراقيّة".

[٢٦] إنّ ما يرد هنا بشأن هذين الأخوين مبنيّ على مصدرين من معرفة مباشرة ومن كتاب حول سيرة حياة صدر عام ٢٠١٣ من تأليف ماريا قصير ابنة عبد الله قصير بالنسب ومن مولد ألمانيّ.

[27] www.en.uobaghdad.edu.iqluni presideutsen/index.utml

[٢٨] في مقابلة أجريتُها مع البطريرك إغناطيوس زكّا عيواص في مقرّه، في معرّة صيدنايا في ٢٦ آب ٢٠٠٧، أوضح قداسته ما اعتبره ليس فقط رأيه بل الرأي العامّ من الناشطين من جيله بأنّ الأسماء الواردة أعلاه هي التي كانت نواة التقدّم والإصلاح في الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة في القرن العشرين. ومن المناسب ذكره هنا أيضًا أنّ إسحق ساكا في كتابه "السريان إيمان وحضارة"، الجزء الرابع، ص ١٥٤ يضيف ذكر الأسماء التالية: نعّوم فائق (أنظر ٦-٤- ٤)، يعقوب ساكا (ت ١٩٣١)، بولس بهنام (أنظر ٦-٤-٥-٢)، عبد الأحد توما (البطريرك يعقوب الثالث) (أنظر ٦-٤-٥-١) وموسى الشماني (ت ١٩٧٦).

[٢٩] إسحق ساكا: السريان إيمان وحضارة، الجزء الرابع، ص ٢٩١-٣٠١.

[٣٠] المرجع نفسه، ٢٧٤-٢٧٥ و ص ٢٨٠.

[٣١] صليبا شمعون : تاريخ ابرشية الموصل السريانيّة، ١٩٨٤ ص ٧٢.

[32] Archival documents K10-BZ5-0089,0091,0092.

[33] A. Harrak, “L’influence du Syriaque sur l’onomastique arabe chrétienne,” *Parole de l’Orient* 18 (1993), pp. 275-289.

[٣٤] انظر بولس بهنام (٦-٤الى ٥-٢).

[٣٥] كوركيس عواد: الأصول العربيّة للدراسات السريانيّة، بغداد ١٩٨٩.

[٣٦] نعمة الله دنو: اقامة الدليل على استمرار الاسم الصحيح واستنكار النعت الدخيل، الموصل، ١٩٤٩.

[٣٧] إنّ أرقامًا ربّما أكثر دقّة قد تبرز من إحصاء بالطرق الحديثة في كتاب ديفد ويلمزهرست، كما جاء في مراسلة مع جورج كيراز في آب ٢٠١٥.

[38] Khalid Dinno, “The Syrian Orthodox Church: Name as a Marker of Identity,” *in Parole de l’Orient* 38 (2013), pp. 193-211.

[٣٩] بولس بهنام: نفحات الخزام أو حياة البطريرك أفرام، الموصل ١٩٥٩.

[40] إنّ جزءًا يسيرًا من هذه المعلومات سبق وقام بنشره إغناطيوس زكّا عيواص.

[41] Archival documents P1090925 and P1090943.

[42] GregoriosYohanna Ibrahim, *The Glory of the Syrians, Mar Ignatios Ephrem Barsaum, Biography and Bibliography*, 1996, p. 76.

[43] المرجع نفسه، ص ٣٤.

[44] Khalid Dinno and Amir Harrak, "Six Letters from Paul Bedjan to Aphram Barsoum," in *The Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*, Vol. 9, 2009, Gorgias Press, pp. 55-73.

[45] Archival Document 40M 24/48 – 175.

[46] Archival Document 40M 24/48 – 003.

[47] بولس بهنام: نفحات الخزام أو حياة البطريرك أفرام، الموصل ١٩٥٩.

[48] مشيرًا إلى فيلكسينوس المنبجيّ، لاهوتيّ القرن الخامس/السادس.

[49] مشيرًا إلى سويريوس الأنطاكي.

[50] مشيرًا إلى يعقوب الرهاويّ.

[51] إغناطيوس زكّا عيواص: بحوث تاريخيّة ودينيّة وأدبيّة، الجزء الثالث، ٢٠٠٠، ص ٢٨٦–٢٩٢.

[52] تشمل المؤلّفات الإضافيّة إنتاجًا زاخرًا من بينه: كتاب الإشحيم (الصلوات الأسبوعيّة) بالسريانيّة في ١٩١٣ و١٩٢٦، فهرس الوثائق التاريخيّة خاصّة في الكتابات الأجنبيّة، معجم سريانيّ/عربي، تواريخ بطاركة أنطاكية، تاريخ الأبرشيّات السريانيّة (بالعربية)، كتاب الأحاديث الذي يورد فيه أحاديث الكبار في السنّ عن أحداث القرن التاسع عشر وقبله، مجموعة مواعظ وخطابات بالعربيّة والسريانيّة والفرنسيّة، ضمّنها أشعارًا تعكس مقدرته اللّغوية والأدائيّة.

[53] البطريرك أفرام برصوم، اللؤلؤ المنثور، صدر أوّلًا عام ١٩٤٢، وترجمه متّي موسى إلى الإنكليزيّة في ٢٠٠٣.

[54] Ibid., pp. vii, viii apud William Wright, *Syriac Literature* (London, 1894)

[55] Ibid, pp. vii-xi.

[56] يوحنّا إبراهيم، مجد السريان – مار إغناطيوس أفرام الأوّل برصوم، حياته ومؤلّفاته، ص ٣٨.

[57] تمّ نشرها في دمشق عام ٢٠٠٨ تحت عناوين مخطوطات آمد وماردين (٥٠٦ صفحة)، مخطوطات دير الزعفران (٥٠٦ صفحة) ومخطوطات طورعبدين (٥٣١ صفحة).

[58] حول المؤلّفات غير المنشورة للبطريرك أفرام برصوم، المجلة البطريركية العدد ١، ١٩٨١، ص ٢١–٢٦؛ والعدد ٢، ١٩٨١، ص ٧٣–٨١، والعدد ٣، ١٩٨١، ص ١٤٥–١٥١، والعدد ٤، ١٩٨١، ص ٢٠٨ –٢٢١، والعدد ٦، ١٩٨١، ص ٢٦٩–٢٨٢، والعدد ٩، ١٩٨١، ص ٣٣٣–

٣٤٦، والعدد ١٠، ص ١٩٨١، ص ٤٠٧–٤١٣، والعدد ١٢، ١٩٨٢، ص ١٦–٢٤، والعدد ١٣، ١٩٨٢، ص ٤–١٩، والعدد ٢٥، ١٩٨٣، ص ٢٧–٢٤، والعدد ٢٧، ١٩٨٣، ص ٢٦–٣٣، والعدد ٢٨–٢٩، ١٩٨٣، ص ٣٧–٤٢، والعدد ٣٠، ١٩٨٣، ص ١٨–٢٠.

[٥٩] أفرام برصوم: تاريخ الأبرشيات السريانيّة، ترجمة متي موسى، ٢٠٠٩.

[٦٠] أعبّر عن عميق امتناني للمطران يوحنّا إبراهيم مطران حلب الذي وفّر لي نسخةً من هذه الوثيقة التاريخيّة البالغة الأهمية وذلك في تموز ٢٠١٠.

[٦١] بولس بهنام: نفحات الخزام أو حياة البطريرك أفرام.

[٦٢] المرجع نفسه، ص ٥٦–٥٧.

[٦٣] المرجع نفسه، ص١٠٦.

[٦٤] المرجع نفسه.

[٦٥] المجلّة البطريركيّة السريانيّة، السنة الخامسة، ص ٢٥٦–٢٦٥.

[٦٦] بولس بهنام، نفحات الخزام، ص ٤٤.

[٦٧] ملاطيوس برنابا: العظات الذهبيّة في المنشورات البطريركيّة، ١٩٦٤، ص ٩٥–٩٧، وهي مجموعة من المنشورات البطريركية للبطريرك أفرام الأوّل برصوم.

[٦٨] بولس بهنام، نفحات الخزام، ص٤٦.

[٦٩] المرجع نفسه.

[٧٠] حدث ذلك في أعقاب فشل محاولة الشواف في الموصل لقلب نظام الحكم في آذار ١٩٥٩ وما نتج عنها من غياب الأمن في الموصل والعداء الطائفيّ نحو المسيحيّين الذي أدّى الى نزوح نسبة كبيرة منهم إلى بغداد حيث كانت الظروف آمنة آنذاك.

[٧١] تمّ إنشاء هذه الكنيسة لتحلّ محلّ الكنيسة والدير التاريخيّين اللذين يحملان الاسم نفسه واللذين سبق للكاثوليك الاستيلاء عليهما بعونٍ فرنسيّ.

[72] Ashur Giwargis and Matay Arsan, “Brief History of (Taw MeemSimkat) T.M.S., Assyrian National Schools,” *Assyrian Star Magazine*, Sept. 2006.

[٧٣] إسحق ساكا: السريان إيمان وحضارة، الجزء الرابع، ص ٢٦٦–٢٦٩.

[٧٤] بولس بهنام: نفحات الخزام، ص ١٨٣–١٨٦.

[٧٥] يوحنا دولباني: بطريقخانة نظامنامة عمومي ١٣٣٠.

[76] Ibid.; George A. Kiraz, “Canons Prepared by Afram Barsoum in 1927 and Other Legal Documents,” in Peter Burns and Heinz Otto Luthe (eds.), *Orientalia Christiana*, Festschrift fur Hubert Kaufhold zum 70 Geburstag (Weisbaden: Harrassowitz Verlag, 2013), 225-257.

[٧٧] بولس بهنام: نفحات الخزام، ص ٨٦.

[٧٨] ملاطيوس برنابا: العظات الذهبية، ص٩٥-٩٧. من المناسب أن أضيف ما يلي بصدد ما جاء في خطاب البطريرك برصوم حول توظيف موارده الماديّة الشخصيّة للمشروع المذكور، ففي مقابلة لي مع طيّب الذكر البطريرك زكّا عيواص في ٦ حزيران ٢٠٠٩، ذكر بأنّ والدة برصوم منحت ابنها أيوب (اسمه عند الولادة) أكثر ما كانت تملكه من ذهبٍ ورصيدٍ عند توجّهه كشابّ إلى دير الزعفران عام ١٩٠٥، وهو ما صرفه في تحقيق أسفاره ومشاريعه اللاّحقة.

[٧٩] المرجع نفسه، ص ١٢-١٤.

[٨٠] المرجع نفسه، ص ١١١-١١٣.

[٨١] يوحنا دولباني: فهرس المخطوطات السريانيّة في الكنائس والأديرة السريانيّة، المقدمة بقلم مار غريغوريوس يوحنّا إبراهيم، ص ١٥.

[٨٢] المرجع نفسه، ص٢٠.

[٨٣] اسكندر محاما: "المطران يوحنّا دولباني"، المجلة البطريركية، ١٩٧٠، ص ٣٧٧.

[84] Kiraz, “ Dolabani, Philoxenos Yuhanon,” pp. 129-130.

[٨٥] اسكندر محاما: "المطران يوحنا دولباني"، المجلة البطريركية، ١٩٧٠، ص ٣٦٣-٣٦٥.

[86] Mar Filoksinos Yohanno Dolabani, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in Syriac Churches and Monasteries*, ed. Mar Gregorios Yohanna Ibrahim, pp. 24-31.

[87] Dinno, Khalid, “Arabic Hymnology in the Syriac Orthodox Church in Iraq in the Early 20th Century”, *Parole de l’Oriente*35, (2010) 169-179.

[٨٨] رسالة أفرام برصوم إلى نعمة الله دنّو في ٢ آذار ١٩١٧ (الوثيقة P1100532)

[٨٩] رسالة من أفرام برصوم إلى نعمة الله دنّو في ٣١ آذار ١٩٢٦- في مجموعتي الشخصيّة.

[90] See recent reference in Iraqi National Library and Archives-Ministry of Culture, March 29, 2015-www.iraqla-iq.com.

[٩١] إغناطيوس زكّا عيواص: "العلاّمة الأرخدياقون نعمة الله دنّو"، المجلّة البطريركيّة، ١٩٨٢، ص٣٦-٤٢.

[٩٢] المرجع نفسه.

[٩٣] نعمة الله دنّو بقلم إغناطيوس زكّا عيواص، المجلّة البطريركيّة: العدد ١١، ١٩٨٢ ص ٣٦؛ والعدد ١٣، ١٩٨٢، ص ٢٠-٣٣، والعدد ٦٥-٦٦، ١٩٨٧، ص ٢٣٨-٢٥٠، والعدد ٩٤-٩٥-

٩٦، ١٩٩٠، ص ١٥٤–١٥٥، والعدد ١٣٣–١٣٤، ١٩٩٤، ص ١٥٨– ١٥٩، والعدد ١٩١–١٩٢–١٩٣، ٢٠٠٠، ص ٢٤– ٢٩، والعدد ٢٢١–٢٢٢–٢٢٣، ٢٠٠٣، ص ٢٩–٦٠، والعدد ٢٢٤–٢٢٥–٢٢٦، ص ٢٣٩–٢٤٠، والعدد ٢٤١–٢٤٢–٢٤٣، ٢٠٠٤، ص ١٧–٢٦.

[٩٤] نعمة الله دنو: الترنيمات الروحية، الطبعة السابعة، القدس، ٢٠٠٦.

[٩٥] يوحنا ابراهيم: رفيق المؤمن، ماردين ١٩٩٦، نعمة الله دنّو: الترنيمات الروحية، الطبعة السابعة، القدس، ٢٠٠٦. *Holy Qurbono, Divine Liturgy of Saint Jacob Bar Salibi According to the theRite of the Syriac Orthodox Church of Antioch*, Beth Antioch and Gorgias Press, New Jersey, 2009.

[٩٦] تشمل المصادر القديمة غريغوريوس عبد الجليل الموصلي مطران القدس (ت١٦٨١)، يوحنا غرير مطران دمشق (ت١٧٨٣) وشمعون المانع، مطران طور عبدين (ت ١٧٣٠).

[97] For an extensive account on the journalism in question see *The Ottoman Suryani from 1908-1914* by Benjamin Trigona-Harany, Gorgias Press, 2009, pp. 113-127.

[٩٨] ألبير أبونا: آداب اللّغة الآراميّة، ص ٥٤٦–٥٤٨؛ جقّي: نعوم فائق، ذكرى وتخليد، دمشق ١٩٣٧.

[99] For his bibliographical profile see Ishak Saka, *Al-suryānīmānwa-ḥaẓāra*, Vol. IV, pp. 241-251, and for a summary see Matti Moosa's translation of Ignatius Yacob III, *History of the Church of India*, Gorgias 2010, author's profile.

[١٠٠] إسحق ساكا: السريان إيمان حضارة، الجزء الرابع ص٢٣٣–٢٤٠؛ Chaillot, *The Syrian Orthodox Church*, pp. 146-147

[١٠١] ألبير أبونا: آداب اللّغة الآراميّة، ص ٥٧٠–٥٧٢.

[١٠٢] لمؤلّفاته، ارجع إلى إسحق ساكا: السريان إيمان وحضارة، الجزء الرابع، ص٢٤١–٢٥١، وكذلك ملخّص متي موسى في ترجمته لكتاب تاريخ الكنيسة الهندية، ٢٠١٠.

[١٠٣] يوحنّا إبراهيم: البيث گازو بالنوطة بحسب مدرسة الرها السريانيّة، ٢٠٠٣.

[104] See: sor.cua.edc/BethGazo/PY3RecordHistory.html.

[١٠٥] عبد الأحد توما (لاحقًا البطريرك يعقوب الثالث)، نعمة الله دنّو، يوحنا دولباني، متّي موسى، ماري عبد الأحد، كوركيس عوّاد، عيسى اسكندر معلوف، حنّا بطرس، يوسف المسعودي، جرجس يوسف كوركيس (لاحقًا المطران برنابا)، يوسف أمين قصير، حنّا الصائغ، إبراهيم الخوري، غانم النقاش، فكتور النقاش، عبدالمسيح أفرام. انظر إسحق ساكا: صوت نينوى وآرام أو المطران بولس بهنام، ١٩٨٨ ص ١٠٤.

[١٠٦] شاذل طاقة، شعبان رجب شعبان، ذو النون شهاب ؛ أُنظر إسحق ساكا: صوت نينوى وآرام أو المطران بولس بهنام، ١٩٨٨، ص ١٠٤.

[١٠٧] كان لي عظيم الشرف والبهجة بالاستماع إلى مواعظه ومحاضراته وخطاباته في الفترة من ١٩٦٥ إلى ١٩٦٩(سنة وفاته).

[١٠٨] إسحق ساكا: صوت نينوى وآرام، ص ١٧–١٨.

[١٠٩] المرجع نفسه وألبير أبونا: آداب اللّغة السريانيّة، ص٥٦٣–٥٦٦.

[١١٠] لقد كان المؤلّف بعلاقة عمل واحترام جليل مع البطريرك زكّا عيواص عندما كان البطريرك مطرانًا على أبرشية بغداد والبصرة وكان المؤلّف عضوًا فعّالًا في المجلس الملّي في تلك الأبرشية. ويقدّم المؤلِّف جزيل شكره وتقديره للتشجيع الذي لقيه من لدن البطريرك الراحل لغرض الاطّلاع وتصوير الوثائق التي ساعدته في إنجاز هذا المؤلَّف.

[١١١] حول المؤلّفات غير المنشورة للبطريرك أفرام برصوم، المجلة البطريركية العدد ١، ١٩٨١، ص ٢١–٢٦؛ والعدد ٢، ١٩٨١، ص ٧٣–٨١، والعدد ٣، ١٩٨١، ص ١٤٥–١٥١، والعدد ٤، ١٩٨١، ص ٢٠٨ –٢٢١، والعدد ٦، ١٩٨١، ص ٢٦٩–٢٨٢، والعدد ٩، ١٩٨١، ص ٣٣٣–٣٤٦، والعدد ١٠، ص ١٩٨١، ص ٤٠٧–٤١٣، والعدد ١٢، ١٩٨٢، ص ١٦–٢٤، والعدد ١٣، ١٩٨٢، ص ٤–١٩، والعدد ٢٥، ١٩٨٣، ص ٢٧–٢٤، والعدد ٢٧، ١٩٨٣، ص ٢٦–٣٣، والعدد ٢٨–٢٩، ١٩٨٣، ص ٣٧–٤٢، والعدد ٣٠، ١٩٨٣، ص ١٨–٢٠.

[١١٢] إسحق ساكا: كنيستي السريانيّة، ص ٤١٤–٤١٧.

[١١٣] إسحق ساكا: السريان إيمان وحضارة، الأجزاء ١–٤، حلب ١٩٨٣.

[١١٤] موجز حياته كما في كتاب فن الفصاحة، دهوك، ٢٠١٤.

[١١٥] صليبا شمعون، دار الرها، حلب، ١٩٩٠.

[١١٦] دار الرها، حلب، ١٩٩٦.

[١١٧] دار المشرق الثقافية، دهوك، ٢٠١٢.

[١١٨] دار المشرق الثقافية، دهوك، ٢٠١٤.

[119] Polycarpus A. Aydin and G. A. Kiraz, "Qarabashi, 'Abd al-Masih Numan," in Brock et al., *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, 2011, p. 343.

[١٢٠] عبدالمسيح قرة باشي: الدم المسفوك ترجمه جورج صليبا، لبنان ٢٠٠٥.

[121] Polycarpus A. Aydin and G. A. Kiraz, "Qarabashi, 'Abd al-Masih Numan," in Brock et al., *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, 2011, p. 343.

[١٢٢] المرجع نفسه.

[١٢٣] إسحق ساكا: السريان ايمان وحضارة ،الجزء الرابع، ص ٣٥٧-٣٥٨.

[124] Oez and Abdul-Nour (eds), *Mor Gregorios Yohanna Ibrahim - Pluralism Dialogue and Coexistence*, 2016.

[١٢٥] بموجب قائمة قدّمها مشكورًا الخوري جوزيف شابو الذي كان ولوقت قريب يدير مكتبة عامرة في حلب لتوزيع الكتب التي نشرها في داري النشر الرها وماردين.

[١٢٦] اشتركتُ شخصيًّا ببحثٍ في كلّ من المؤتمرين اللذين انعقدا في ٢٠٠٨ و٢٠١٠. كان البحث في المؤتمر الأوّل بعنوان "العالم الطبيعيّ في الهيكساميرون ليعقوب الرهاوي" وقد نُشر في جورجياس برس، عام ٢٠١٠، وكان البحث في المؤتمر الثاني مع دينا دنو بعنوان "النظرة الحضارية المنفتحة لابن العبري". وقد أدّت أحداث الحرب في سوريا إلى تعطيل نشر أبحاث هذا المؤتمر.

[127] G. A. Kiraz, “Audo, Toma” in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, pp. 47-48.

[128] S. P. Brock and G. A. Kiraz, “Rahmani, Ignatius Ephrem II (1848-1929)” in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, eds. Sebastian P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz, Lucas Van Rompay, Piscataway: Gorgias Press, 2011, p. 350.

[١٢٩] تأسيس مجمع اللغة السريانيّة (بموجب قانون مجمع اللغة السريانيّة رقم ٨٢ لسنة ١٩٧٢) وجاء في أسباب تشريعه النهوض بمهمّة مرجع علميّ استشاريّ في اللغة السريانيّة وفي التعليم بها في في المدارس والجامعات بهدف إحياء التراث السريانيّ الأدبيّ والحضاريّ.

[١٣٠] كوركيس عواد: الأصول العربيّة للدراسات السريانيّة، بغداد، ١٩٨٩.

[131] G. A. Kiraz, “Cicek, Julius Yeshu (1941-2005)” in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, يشير كيراز الى أنّ چيچك نشر كتبه بالسريانيّة بخط اليد قبل ورود الطباعة بهذه اللغة بالحاسب الالكتروني.

[١٣٢] بالإضافة إلى الجامعات ومؤسّسات التعليم العالي، برزتْ عدّة مؤسّسات تختصّ بالدراسات السريانيّة مثل بيت مردوثو في نيوجرسي – الولايات المتحدة، التي تُصدر نشرة متخصّصة (هوكَويي) Hugoye. وهناك أيضًا ما يماثلها في أكسفورد حيث تُصدر جمعيّة آرام للدراسات السريانيّة لما بين النهرين دوريّة باسم آرام، وغيرها.

[133] SEERI homepage (http://www.catholicate.net).

[١٣٤] لقد أُنشئ مجلس الكنائس العالمي عام ١٩٤٨ ليشمل الكنائس البروتستانتية والأرثوذكسيّة.

[١٣٥] أُنشئت برو أورينتي (Pro Oriente) عام ١٩٤٦ لتوطيد العلاقة بين الكنيسة الرومانية الكاثوليكية والكنائس الشرقيّة. أُنظر المقدمة.

---

[١٣٦] المجلة البطريركية، العدد ٨٩، ١٩٧١، ص ٥٠٢-٥٠٣.

[١٣٧] المجلة البطريركية العدد ٣٨، ١٩٨٤، ص ٤٩٥-٤٩٦.

[138] Sebastian Brock and WitoldWitakowski, *Hidden Pearls* Vol. III: *At the Turn of the Third Millennium, The Syrian* Orthodox Witness. Trans World Film, Italia, 2001, pp. 72-73.
[139] Sebastian Brock and Witold Witakowski, Hidden Pearls Vol. III: Table 9, pp. 92-93.
[140] Ibid, p. 96.

[١٤١] الموصل، دير مار متى، سوريا ولبنان، حلب وما بين النهرين، القدس، ديار بكر، ماردين وطور عبدين.

[١٤٢] المجلة البطريركية، سنة ١٩٣٠، ص ١٣-١٥.

[١٤٣] ثلاث أبرشيّات في العراق (الموصل، دير مار متى، وبغداد والبصرة)، أربع أبرشيات في تركيا (استانبول، ماردين، أديمان ودير مار كبريال)، أربع في سوريا (دمشق، حلب، الجزيرة والفرات، حمص وحماة)، واحدة في القدس (تشمل القدس والأراضي المقدسة)، ثلاث في لبنان (بيروت، جبل لبنان وطرابلس، وزحلة).

[١٤٤] اثنتان في الولايات المتّحدة الأمريكيّة وواحدة في كلّ من كندا، الأرجنتين، المملكة المتحدة، أستراليا ونيوزلندا، هولندا، سويسرا والنمسا، بلجيكا وفرنسا، ألمانيا، واثنتان في السويد. المصدر: الموقع الرسمي لبطريركية السريان الأرثوذكس على الإنترنت.

[١٤٥] المرجع نفسه.

[146] Naures Atto, *Hostages in the Homeland, Orphans in the Diaspora*, Leiden University Press, 2011.
[147] Tony Saliba, “The Syriac Orthodox Church in Antioch in the Diaspora”, *The Syriac Orthodox Patriarchal Journal*, 2015, pp 1-43.
[148] Ibid.
[149] Dantine, “The Minority Churches, an Ecclesiological Survey.” Vol. 20, pp. 4-15.

الاستنتاجات

إنّ نظام الملّة الذي عهد بالشؤون الداخليّة للمجتمعات غير الإسلاميّة إلى الرؤساء الدينيّين لتلك المجتمعات أدّى إلى تقوية الروابط بين الكادر الدينيّ لتلك المجتمعات وأفرادها. وبرز من فوائد هذا النظام أنّه، وبالرغم من بعض المآخذ المهمّة عليه، وفّر الحماية للمجتمعات المسيحيّة، خاصّةً الصغيرة منها، من خطر ضغوط الحكّام المركزيّين أو المحلّيّين ومن الابتزاز لتغيير الدين. على أنّ السماح بدخول المبشّرين الغربيّين في الإمبراطوريّة العثمانيّة أدّى إلى تغيير انتماء المسيحيّين الشرقيّين من كنائسهم التي تأسّستْ منذ فجر المسيحيّة إلى الكنائس الغربيّة، تحت فوائد ومغريات متعدّدة، ممّا أحدث تغييرًا جذريًّا في مبادئ الحماية التي كان نظام الملّة يوفّرها لهؤلاء المسيحيّين، وأدّى إلى انقساماتٍ وفُرقةٍ بين أفراد المجتمعات المسيحيّة الشرقيّة لم تشهد المثيل لها منذ قرون بعيدة. ذلك بالإضافة إلى ما أحدثه التأثير الغربيّ من تغييرات هامّة على صعيد التوازن الاجتماعيّ والسياسيّ بين مختلف مكوّنات المجتمع العثمانيّ.

واجهت السريانيّة الأرثوذكسيّة منذ القرن السابع عشر تحدّياتٍ مصيريّة من الكنائس الغربيّة سواءٌ في الشرق الأوسط أو في مجتمعاتها في الساحل الملباريّ في جنوب الهند. أمّا في جنوب الهند حيث كانت المسيحيّة السريانيّة قائمةً منذ العصور الأولى للمسيحيّة، فدخلتِ الكاثوليكيّة الرومانيّة هناك بواسطة البرتغاليّين الذين احتلّوا تلك البلاد في عام ١٥٠٣ وعملتِ الكثير لتقويض ذلك التراث، وأعقبَتْها

الأنكليكانيّة على أثر دخول بريطانيا الهند ابتداءً من عام ١٧٩٥، وأدّى هذان الحدثان إلى انقسامات داخل الكنيسة الهنديّة وتحدّياتٍ كبيرة للسريانيّة الأرثوذكسيّة.

أمّا في الشرق الأوسط، فقد تعرّضتِ السريانيّة الأرثوذكسيّة إلى ضغوط التحوّل الدينيّ إلى الكثلكة منذ القرن السابع عشر وعلى مدى القرن التاسع عشر، وإلى درجةٍ أقلّ بكثير إلى البروتستانتيّة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. واعتمد هذان التحوّلان على الضعف المتراكم في الكنيسة القديمة. واستمرّتِ الضغوطُ للتحوّل إلى الكثلكة بعونٍ مباشر من قبل المبشّرين اللاتين حتّى فشل الكاثوليك في احتلال المقرّ البطريركيّ في دير الزعفران قبيل بدء القرن التاسع عشر. وبينما قام المتحوّلون إلى البروتستانتيّة ببناء دورِ عبادةٍ لهم، عمد المتحوّلون إلى الكثلكة، وبدعم التدخّل السياسيّ الفرنسيّ لدى الباب العالي، إلى الاستيلاء على العديد من كنائس السريان الأرثوذكس وأديرتهم في العراق وسوريا، بسبب ضعف الموارد الماليّة، وغياب الدعم الخارجيّ الأجنبيّ.

وأظهرت وثائق الأرشيفِ بغزارةِ أعدادها عُمقَ العلاقة بين بطريرك السريان الأرثوذكس وأفراد شعبِه العاديّين. فالاتّصال بالبطريرك كان أمرًا يسيرًا للجميع، أفرادًا وفصائل، وكانت الرسائل تُعَنوَنُ من مرسليها إلى البطريرك مباشرةً. ومع ذلك، فإنّ تلك القرابة والسهولة في الوصول إلى البطريرك اقترنتا باحترامٍ وإجلال لشخصه حيث سمّوا الرسالةَ التي تُوجَّه إليه بـ"العبوديّة" والصادرة منه بـ"المُشرِّفة".

ويرجع هذا التلاحم ضمن السريانيّة الأرثوذكسيّة إلى حقيقة أنّ التسلسل الإكليريكيّ الذي يرأسه البطريرك كان على مدى التاريخ مكوَّنًا من أناسٍ ذوي جذورٍ اجتماعيّة متواضعة تمثّلُ الأغلبيّة العظمى للمكوّن الاجتماعي لهذه الكنيسة، بعيدًا من مفاخر النبل الاجتماعيّ. فلم يكن هناك ما يماثل المديجيّين الفلورنسيّين أو الأمراء الأرمن الذين استوحدوا بالقرار بشأن التسلسل الكهنوتيّ خلال معظم العهد العثمانيّ وتعيين

الرتب العليا في الكنيسة. كما لم يكن هناك تركيبة قبليّة أو سيطرة جغرافيّة أو توارث للموقع البطريركيّ أو لغيره ضمن هذه الكنيسة وشعبها.

وشملتْ أعمالُ العنف ضدّ الأرمن في خريف عام ١٨٩٥ في ديار بكر وما حولها، أيضًا المسيحيّين الآخَرين الساكنين في تلك الديار ووُضعت المنطقةُ على مدى السنوات اللاّحقة تحت جوٍ من التهديد المستمرّ اقترن بأعمال عنفٍ جرتْ على يد الفرق الحميديّة ذات التكوين الكرديّ. وكانت أعمالُ العنف هذه في الحقيقة إيذانًا بمجازر أشدّ عنفًا وأكثر شمولاً في عام ١٩١٥. وكان غياب الإجراءات الأمنيّة الصادقة من جانب السلطة العثمانيّة لردعِ تلك الأعمال عاملاً مشجّعًا لاستمرارها وتطوّرها إلى أعمال ابتزازٍ وسرقةٍ تمّتْ على يد العشائر الكرديّة بشكلٍ رئيسيّ. كما أنّ هذا الخلل الأمنيّ الشامل وعدم استطاعةِ البطريركيّة التوسّط الفعّال لوقفه أفقدا الشعب السريانيّ الأرثوذكسيّ الثقة ببطريركهم لدرءِ الأخطار عنهم.

وأدّى تفاقمُ الأحداث على الصعيدين الداخليّ والخارجيّ إلى وضع الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة على حافّة الهاوية. فعلى الصعيد الداخليّ بلغ الموقع البطريركيّ من الضعف أشدّه على يدِ كلٍّ من البطريرك عبد المسيح (١٨٩٥–١٩٠٤) والبطريرك عبد الله (١٩٠٦–١٩١٥).

أمّا على الصعيد الخارجيّ، فإنّ مجازر سيفو التي أودتْ بحياة ما يقرب من نصف السريان الأرثوذكس في الشرق الأوسط، يُضاف إليها ما كانت قد فقدَتْهُ هذه الكنيسة نتيجةً للتحوّل في الانتماء الكنسيّ، أوصلتْ هذه الكنيسة إلى حافّة هاويةٍ، شكّ معها الكثيرون في قابليّتها على البقاء على قيد الحياة والاستمرار بعدها. ولكنّ وصول أغلبيّة المهجَّرين إلى الأراضي العربيّة، التي كانت بدورها تنشد الاستقلال، جلب معه فرصةَ أملٍ جديدةً لهذه الكنيسة وما تبقّى من شعبها. فوفّرتْ هذه الأقطار جوًّا من الترحيب للناجين من المجازر للاستيطان بين ظهرانيهم وللبدء

بمرحلةٍ طويلة من معالجة جراحاتهم العميقة. وأصبح القادمون مواطنين في هذه الدول في ظلِّ نظامٍ اجتماعيّ وقانونيّ أمّن لهم الأمن والاستقرار. وبهذا اقتصر دورُ الكنيسة على الرعاية في الشؤون الدينيّة. وفي الوقت ذاته، فإنّ الظروف الجديدة التي أزاحتْ أعباءً اجتماعيّة عن كاهل الكنيسة، منحتِ الكنيسةَ فرصةَ العمل لتطوير كادرها ورفعه من حالة الفقر الثقافيّ الذي قبع فيه على مدى عصور طويلة. ومن خلال ذلك، تطوّرتِ العلاقةُ بين الكنيسة والشعب باتّجاه هدفٍ مشترك رئيسيّ هو النهضة الثقافيّة وإحياء التراث.

سارتِ الكنيسةُ السريانيّة الأرثوذكسيّة بعد الحرب الأولى مباشرةً بقيادةِ وتوجيهاتِ شخصيّتين متباينتين في الأفق والأسلوب هما البطريرك الياس الثالث وأفرام برصوم الذي كان آنئذٍ مطرانَ أبرشيّة سوريا. فعَمِلَ البطريرك الياس الذي كان متحسّسًا لمصاعب أفراد شعبه الباقي تحت الحكم التركيّ، على إبداءِ الولاء والخضوع للإدارة التركيّة التي خلَفَتْ الحكمَ العثمانيّ. ومع ذلك فإنّ إدارةَ الحكم الجديد ما لبثتْ أن أمرتْ بنفي البطريرك الياس من تركيا عام ١٩٢٤ وبذلك طُردتِ الكنيسةُ السريانيّة الأرثوذكسيّة من دير الزعفران الذي كان مقرًّا لبطريركيّتها منذ القرن الثاني عشر. أمّا المطران برصوم الذي كان قد لَمَسَ عن قربٍ المواقفَ السلبيّة للقوى الغربيّة المنتصرة في مؤتمر باريس للسلام ١٩٢٠/ ١٩٢١، ومن غيرها من الاتّصالات مع دول الغرب الرابحة في الحرب ومع كنائسها، فسرعان ما تيقّنَ بأنّ مستقبلَ كنيستِه وشعبها يعتمد على النفس بشكلٍ أساسيّ، وذلك في الجوّ الذي توفّرُه النهضة العربيّة الجديدة، وهي نهضةٌ استهدَفَتِ الاهتداءَ بالحضارة العربيّة الأولى التي كان للسريان دورٌ مهمٌّ في نشأتها.

مهّد انتخابُ أفرام برصوم بطريركًا عام ١٩٣٣، لنقلةٍ جذريّةٍ في حياة الكنيسة في ظروفها الجديدة. فقد جاء كعلاّمةٍ مرموق يحمل معه أعلى المؤهّلات الثقافيّة، وبذلك

وضع نهايةً لما أشاعَتْه المسيحيّة الغربيّة على كنيسته من جهل متواصل. وجاء برصوم يحملُ نظرةً واضحةً لما يجب عمله بغية إحداثِ تطوّرٍ نوعيّ في كنيسته. فكان تأكيده على تثقيف الكادر الكهنوتيّ والاعتماد على النفس، مدعاةً للاحترام والإكبار بشخصه من قبل شعبه الذي سرعانَ ما اعتبره محرّرًا وراعيًا. ووجد هو قرابةً وعونًا فكريَّينِ في شخص نعمة الله دنّو الذي شاركه نظرةَ التطوّر الثقافيّ والفكريّ في التقليد الكنسيّ وعمل معه في تحقيق ذلك على مختلف المستويات. ووجدتِ النهضةُ في الراهب يوحنّا دولباني الذي كان مؤازرًا متعمِّقًا في ثقافة الآباء وناقلًا إيّاها بحياته النسكيّة إلى الجيل الجديد من الكهنة والناشئة، نموذجًا اقتدتْ به الأجيالُ اللاّحقة من الكهنة، خاصّة تلك القريبةُ أصولُها من بلاد الأناضول.

وتعودُ النهضةُ التي شهدتْها السريانيّة الأرثوذكسيّة في القرن العشرين إلى مسبّباتٍ وعوامل مبعثها الأصالة في التراث الكنسيّ الذي يرجع إلى بداية المسيحيّة وكذلك إلى شعبيّة الاختيار البطريركيّ وزهد حياة البطاركة في أديرة بسيطة، وإلى الخبرة المستمدّة من مراعاةِ الأحداث الخطيرة التي أحاطتْ بها عبر التاريخ ممّا أكسَبَها الجلد والمنعة والصبر على الشدائد. فقام دعاةُ النهضةِ الأوائل بتذكير شعبهم بهذه الخصائص وبأنّهم أبناءُ أولئك الذين بذلوا نفوسهم للشهادة في سبيل الإيمان. ويُضاف إلى هذه العوامل، تذكيرُ روّادِ النهضة شعبَهم بمسؤوليّته تجاه الشعب السريانيّ في الهند، فكان ذلك عاملاً آخر شجّعَ الشعبَ على التمسّك بكنيسته وبآمالها وبمسؤوليّاتها التي تعدّتْ حدودَها المحلّيّة إلى أرجاء أبعد وأكثر سكّانًا.

وأخذ الانتعاشُ الحضاريّ الذي نَجَمَ عمّا جاء أعلاه طابعَ نهضةٍ ثانيةٍ، تذكّرنا بتلك التي حدثتْ في أيّام ديونيسيوس ابن الصليبيّ والبطريرك ميخائيل الكبير والعلاّمة أبي الفرج ابن العبريّ. ومضتْ هذه النهضة إلى الأمام بعنصريها الكهنوتيّ والمدنيّ في مسيرةٍ موحّدةٍ عكستِ الآمالَ والهويّة المشتركة. ومع ذلك، مضى كلّ من هذين

المكوِّنين نحو الأمام بصيغةٍ شبه مستقلّة عن الآخر. فسار المكوِّنُ الكهنوتيّ إلى الأمام بفضل التركيز على الثقافة التعليميّة للكهنة وسار المكوِّنُ المدنيّ إلى الأمام بفضل التفاعل الحيّ مع معطيات الأوطان الجديدة في مجال التعليم والثقافة والنهضة الاجتماعيّة.

وبهذا انتفضتِ الكنيسةُ وشعبها من سُباتٍ طال أمدُه واستعادتْ سمعةَ آبائها الذين كان قد أشرق نجمُهم منذ فجر المسيحيّة. وأدّتِ النهضةُ التي بدأها الجيل الأوّلُ من دعاة النهضة والزخم الذي ولَّدَتْهُ إلى تواصلٍ عبر جيلٍ ثانٍ امتدّ من منتصفِ العقد السادس للقرن العشرين وجيل ثالثٍ أعقبَهُ إلى أواخر ذلك القرن، وصولاً إلى نهضةٍ عبّرَ عنها البطريرك الراحل زكّا عيواص بقوله "إنّها عوّضتْ عمّا كانتْ قد خسرتْهُ الكنيسةُ منذ أيّام العلاّمة ابن العبريّ".

ومن الجدير بالذكر أنّ أحدَ عوامل بلوغ النهضة كان ترجمة النصوص السريانيّة إلى العربيّة كي تكون في متناول الجيل الجديد الذي كانت العربيّة لغتَه الثقافيّة في العراق وسوريا ولبنان وفلسطين. واهتمّ القائمون بها بنقل تراث آباء الثقافة السريانيّة الميامين مثل أفرام السريانيّ ويعقوب السروجيّ ويعقوب الرهاويّ وابن الصليبيّ وميخائيل الكبير وابن العبريّ وغيرهم، إلى الأجيال الجديدة، لتزيدهم ثقافةً ومعرفةً بتلك الآداب ولتغرس في نفوسهم الفخر والاعتزاز بنقل تلك العلوم إلى أجيالهم القادمة. وتمّ في الإطار نفسه نقلُ أجزاءٍ من القدّاس الإلهيّ والصلوات الأخرى إلى العربيّة لتكونَ في متناول أفرادِ الشعب الذي أصبحتِ العربيّةُ لغتَه. وشمل ذلك إدخال التراتيل العربيّة كإحدى مقوِّمات المشاركة الجماعيّة في صلوات القدّاس الإلهيّ، ومن ثمّ نُقِلَتْ تلك المحتويات إلى بلاد المهجر.

وممّا تمخّضتْ عنه روحُ النهضة، كان التوجّه لتبنّي مقوّماتِ الحركة المسكونيّة التي برزتْ ونمتْ خلال النصف الثاني من القرن العشرين وشملت كنائس شرقية

أخرى. وكان من شأن هذه الحركة أن أتاحتِ الفرصةَ للمشتركين فيها للدخولِ في حوارٍ إيجابيٍّ يؤدّي إلى تفهّمٍ أفضل لطبيعة الاختلافات بين الكنائس وإعادةِ تقييمها ووضعها في الإطارِ السليم، في ضوءِ العصر الحديث، وسُبل العمل على الإفادة من الأساسيّات التي توحّدها. كما أنّ روحَ النهضة ساعدتِ الكنيسةَ على تحمّل أعباءِ الانتشار المتزايد لأفرادها في أرجاء المعمورة. فقد أدّى هذا الانتشار إلى زيادةِ عددِ الأبرشيّات إلى أربعة أضعافِ ما كانت عليه بعد الحرب العالميّة الأولى ليُغطّي منطقةً جغرافيّةً امتدّتْ آفاقُها من أستراليا إلى السويد ومن الهند إلى الأمريكيّتين وأصبحتْ تشمل ثمانيًا وأربعين أبرشيّة. ويدعو هذا التوسّعُ إلى درجةٍ من المقارنة المتفائلة الممتدّة من الماضي حين بلغ عددُ أبرشياتِ هذه الكنيسة إبّانَ عصرها الذهبي اعتبارًا من زمن البطريرك ديونيسيوس التلمحري (ت ٨٤٥) الذي رسم مطارنةً لما يزيد عن ثمانين أبرشيّةً امتدّتْ عبر قارة آسيا الشاسعة.

ومع كلّ هذا التفاؤل، فإذا ما نظرنا إلى ما يجري في عالمنا اليوم، فلا بدّ أن نقفَ بنظرةٍ ملؤها الألم، لما نشهده من تطرّفٍ ونزاعٍ مذهبيٍّ واسع في الشرق الأوسط وتأثيره على مستقبل المسيحيّة في الأرض التي نشأتْ فيها. إنّ التزايدَ القاسي في هذا التطرّف الذي بلغ ذروته عام ٢٠١٤ في سوريا والعراق، أي نحو قرنٍ تقريبًا بعد مجازر سيفو، يذكّرنا أيضًا بما عانَتْه المسيحيّةُ السريانيّة في عهد تيمورلنك قبل سبعة قرون، ويهدّد بتشتّتِ المسيحيّة السريانيّة في أرجاء العالم دافعًا بها إلى مستقبل غامض.

الخــاتــمــة

بعد قرون من التراجع الحضاريّ الذي أدرك السريانيّة الأرثوذكسيّة مع غيرها من فئات المسيحيّة الشرقيّة، وقعتْ مجازر سيفو التي كانت نتيجتَها لجوءُ أكثرِ الناجين من هذه المجازر إلى بلاد العرب جنوبًا. غير أنّ هذا الانتقال مثّلَ أيضًا عودةً الى أرض كانت جزءًا من موطن الأجداد عبر التاريخ. وفي هذه الأرض، وبقيادة رائدة وحكيمة من المُصلِحين، نهضتِ السريانيّة الأرثوذكسيّة وانتعشتْ لتستعيد تاريخها المجيد. واستمرّ هذا التطوّر وتوسّعتْ آفاقُه على مدى القرن العشرين. إلاّ أنّ تحدّيات جديدة برزتْ في الأفق نتيجةَ الأحداث السياسيّة في المواطن الجديدة، وما برز منها من ضعف في الأمن هدّد وضعَ المسيحيّين. وقد حدث ذلك ابتداءً من حرب الخليج الأولى ١٩٩٠/١٩٩١ وتضاعف بالغزو الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣، وانعكس في سوريا بالحرب الأهليّة الطائفيّة بمكوّناتها الأجنبيّة. واقترنتْ هذه الأحداث بزيادة التطرّف الدينيّ ضد المسيحيّين ممّا وضعهم في خطر محدق. فاتّجهتْ أنظارهم إلى الهجرة مجدّدًا، وبذلك غدا مستقبلُ المسيحيّين في أرض مولد المسيحيّة محفوفًا بمخاطر الاضمحلال.

أمّا الذين توجّهوا إلى بلاد المهجر فسرعان ما واجهوا تحدّيًا آخر يُضاف إلى التحدّيات الاعتياديّة المرتبطة بإعادة الاستيطان. ويتمثّل التحدّي الجديد بكون المجتمعات المستضيفة، مع أنّها ربّما تُسمّي نفسها تقليديًّا "مسيحيّة"، قد أضحتْ مع مرّ الزمن في غالبيّتها لا تدين بالمسيحيّة، ممّا جعل المسيحيّةَ الغربيّة نفسَها في شتاتٍ داخل أرضها.

ومن هذه المعطيات والعوامل يبرز التحدّي الرئيسيّ الذي تواجهه السريانيّة الأرثوذكسيّة وغيرها من فروع المسيحيّة الشرقيّة، وهو الحفاظ على التقليد الإيمانيّ والحضاريّ الموروث من الآباء في الأرض التي وُلِدت فيها المسيحيّة وترعرعتْ، وحِفظُهُ من الذوبان في أجواء المهجر. ولنجاح ذلك، ينبغي على الكنائس الشرقيّة العمل كلّ على حدة ومعًا على تطوير ترتيب القدّاس فيها، مع الحفاظ على جوهره، لتُخاطب من خلال ذلك، الجيلَ الصاعد الذي هو عرضة لمنعطفات الوسط الحضاريّ الجديد ومغرياته فتربطه بالتراث الحضاريّ للآباء. وبدون جهود فعّالة في هذا الاتّجاه، فإنّ التراث السريانيّ الثمين قد ينتقل من ميدان الديمومة والتطبيق الفعليّ إلى أروقة المتاحف، معلِنًا معه أيضًا نهاية الآراميّة/السريانيّة كلغةٍ حيّة بعد ثلاثة آلاف سنة من نشوئها.

ورغم هذه الأخطار، ما زال الأمل يبشّر بأنّ إشعاعَ نورٍ سيبرز إيذانًا بمستقبلٍ أفضل.

المراجع

المراجع الأوّليّة

١- الكتاب المقدّس

٢- خدمة القدّاس الإلهيّ

٣- الوثائق الأرشيفيّة للكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة (كما في القوائم أدناه)

أ- وثائق باب توما – دمشق

ب- وثائق دير الزعفران

ت- وثائق ماردين

ث- وثائق دير مار مرقس في القدس

٤- وثائق من الأرشيف الوطني في كيو – لندن (كما في القائمة أدناه)

٥- وثائق قصر لامبث للكنيسة الأنكليكانيّة – لندن (كما في القائمة أدناه)

٦- من صحيفة الميشنري هيرالد (كما في القائمة أدناه)

٧- النظامنامه

٨- مجلّات سريانيّة أرثوذكسيّة صدرت في أوائل القرن العشرين

أ- مجلة الحكمة للاعوام ١٩١٣/١٩١٤، ١٩٢٧/١٩٢٨، ١٩٢٩، ١٩٣٠، ١٩٣١

ب- المجلة البطريركية للاعوام ١٩٣٣، ١٩٣٤، ١٩٣٥/١٩٣٦، ١٩٣٧، ١٩٣٨، ١٩٣٩، ١٩٤٠

جـ- مفكرة جقي – حنا سري، دمشق، ١٩٢٥

المراجع الثانويّة الوثائقيّة

1- Damascus – Syrian Orthodox Patriarchate – Bab Tuma, Damascus

P1070660
P1070661
P1080718
P1090952
P1090957
P1090606
P1090656
P1090658 – P1090660
P1090664
P1090669 – P1090671
P1090689
P1090692
P1090694
P1090925
P1090943
P1100029 – P1100037
P1100039
P1100043
P1100127
P1100296
P1100370
P1100421
P1100422
P1100467
P1100475
P1100476
P1100481
P1100482
P1100484
P1100485
P1100486
P1100490
P1100508
P1100510
P1100532

2- Deir al-Za’faran (Dayro d-Kurkmo) Monastery, near Mardin: K denotes the Syriac name of the monastery)

K05-0035
K05-0046
K05-0049
K05-0325
K05-1300, 1301
K05-1450, 1451
K07-B24-Part1-0106
K10-01-36-0235
K10-B2-0262 0263
K10-B02-0542
K10-B20-0749
K10-B20-0753
K10-B20-0813
K10-B45-0015
K10-B45-0022
K10-B45-0027
K10-B86-0808

3- Mardin – Church of the 40 Martyrs

40M-24/36-122
40M-24/38-181
40M-24/40-057
40M-24/40-098
40M-24/40-172
40M-24/40-171
40M 24/45-518
40M-24/45-094
40M-24/45-093
40M-24/46-322
40M-24/46-337
40M-24/46-452

40M-24/41-196
40M-24/44-212
40M-24/45-051
40M-24/45-052
40M 24/45-406
40M-24/45-458
40M-24/45-391
40M-24/47-249
40M-24/47-255
40M 24/48-003
40M 24/48-175
40M-24/48-141 and 127
40M-24/48-417

4- Jerusalem – St. Marks Syrian Orthodox Convent (Monastery)

J-DSC-0026
J-DSC-0027
J-0348
J-0349
J-0353
J-0363
J-0364

The National Archives, Kew – London

FO.78/2367, dated October 12, 1874.
FO.424/184/641, dated October 2, 1895.
FO.424/186/34, dated January 6, 1896.
FO.424/186/No.1, dated January 1, 1896.
FO.424 – Inclusure No. 106, dated December 4, 1905.

Lambeth Palace Library, London

Tait 202 f.210, July16, 1874 Benson 103 f. 58, dated June11, 1891.
Tait 202 f.218, dated September 7, 1874 (Julian).
Tait 202 f.221, dated September 1874.
Tait 202 f.225, dated October31, 1874.
Tait 202 f.227, dated November 4, 1874.
Tait 202 ff. 242-3, dated December 28, 1874.
Tait 202 ff. 250-1, dated January 5, 1875.
Tait 214 ff. 19-28, dated January 1875.
Tait 214 f. 32-34, dated February 2, 1875.
Tait 214 f. 62, dated February 15, 1875.
Tait 214 f. 70, dated February 18, 1875.
Tait 214 f. 17, dated January 28, 1875.
Tait 214 f. 87, dated March 8, 1875.
Benson 11.f. 2, dated January 15, 1883.
Davidson 83. f. 434, dated August 1, 1903.
Davidson 299. f. 89, dated August 6, 1909.
Davidson 199. f. 124, dated February 16, 1921.

The Missionary Herald, Containing the Proceeding of the American Board of Commissioners
The Missionary Herald, April 1871: 64, 4.
The Missionary Herald, 1859: 55, 6.
The Missionary Herald, 54 (1858): 255.
The Missionary Herald, Jan 1895 :91, 1.
The Missionary Herald 76 (1880): 68.
The Missionary Herald 44 (1844): 369.
The Missionary Herald Nov. 1895: 91, 10.
The Missionary Herald Nov 1896: 92, 11.
The Missionary Herald of Jan, 1902: 98, 1, p. 43.
The Missionary Herald of Nov. 1896: 92, 11.
The Missionary Herald of Sept. 1895: 91, 9.

المراجع العربيّة

أبونا، ألبير: آداب اللغة الآرامية. الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦.

ـــــــــــ. تاريخ الرهاوي المجهول - الجزء الثاني: بغداد:١٩٨٦.

أحمد، ابراهيم خليل: "الموصل والحركة العربية القومية في مطلع القرن العشرين". موسوعة الموصل الحضارية - المجلد الرابع. دار الكتب للطباعة والنشر - جامعة الموصل: ١٩٩٢، ص ١٢٩ - ١٤٤.

أحمد، إبراهيم خليل: "حركة التربية والتعليم"، موسوعة الموصل الحضارية - المجلد الرابع. دار الكتب للطباعة والنشر - جامعة الموصل: ١٩٩٢، ص ٣٣٣ - ٣٤٣.

أحمد، إبراهيم خليل: "النشر والصحافة في الموصل"، موسوعة الموصل الحضارية - المجلد الرابع. دار الكتب للطباعة والنشر - جامعة الموصل: ١٩٩٢، ص ٣٦٢ - ٣٧٧.

أرملة، إسحق: القصارى في نكبات النصارى. بيروت دير الشرفة، ١٩١٠.

إبراهيم، غريغوريوس يوحنا. منارة انطاكيا السريانية. حلب دار الرها ١٩٩٢.

ـــــــــــ. رفيق المؤمن. خدمة القداس والترانيم الروحية. حلب. دار الرها، ١٩٩٦.

العلاّف، إبراهيم خليل: "الدكتور داؤد قصير أول عميد لكلية الهندسة العراقية". جريدة الحدباء العدد ١٣٨٨، ٢٨ كانون الثاني ٢٠١٢.

القس: يوسف جبرائيل والياس هدايا: أزخ احداث ورجال. دار الرها، حلب، ١٩٩١.

الجميل، سيار كوكب: "طبيعة الحياة الثقافية والعلمية في الموصل"، موسوعة الموصل الحضارية - المجلد الرابع. دار الكتب للطباعة والنشر - جامعة الموصل: ١٩٩٢، ص ٣١١ - ٣٣٢.

عواد، كوركيس: الاصول العربية للدراسات السريانية. بغداد، ١٩٨٩.

برصوم، اثناسيوس افرام: بطاركة السريان في القرن العشرين. بيروت، ٢٠٠١.

برصوم، أوكين منوفر: أضواء على ادبنا السرياني الحديثز بيروت، ١٩٩١.

برصوم، اغناطيوس افرام الاول: بحث تاريخي في لواء الاسكندرونة. المجلة البطريركية السريانية، القدس، العدد٥، تشرين الثاني وكانون اول ١٩٣٨، ص ٢٥٦ - ٢٦٩.

———. نخبة من تاريخ الابرشيات السريانية - ديونيسيوس ميخائيل مطران حلب (١٧٦٦ - ١٧٧٥). المجلة البطريركية السريانية - القدس، العدد٤، ايلول وتشرين اول ١٩٤٠، ص ١٩١ - ٢٠٠.

———. تاريخ طور عبدين. ترجمه من الاصل السرياني (١٩٢٤) الى العربية غريغوريوس بولس بهنام، ١٩٦٣.

———. "جدول، باسماء بطاركة الكرسي الرسولي الانطاكي" نشرها اغناطيوس زكا الاول عيواص. المجلة البطريركية، دمشق، العدد١٧، ايلول ١٩٨٢، ص ٨ - ١٤.

———."كتاب الاحاديث". نصوص نشرها أغناطيوس زكا عيواص. المجلة البطريركية، دمشق، العدد ١، ١٩٨١ ص ٢١ - ٢٦.

———. "كتاب الاحاديث". نصوص نشرها أغناطيوس زكا الاول عيواص - المجلة البطريركية، دمشق، العدد ٢، ١٩٨١. ص ٧٣ - ٨١.

———. "كتاب الاحاديث". نصوص نشرها أغناطيوس زكا الاول عيواص - المجلة البطريركية، دمشق، العدد ٣، ١٩٨١. ص ١٤٥ - ١٥١.

———. "كتاب الاحاديث". نصوص نشرها أغناطيوس زكا الاول عيواص - المجلة البطريركية، دمشق، العدد ٤، ١٩٨١. ص ٢٠٨ - ٢٢١.

———. "كتاب الاحاديث". نصوص نشرها أغناطيوس زكا الاول عيواص - المجلة البطريركية، دمشق، العدد ٦، ١٩٨١. ص ٢٦٩ - ٢٨٢.

———. "كتاب الاحاديث". نصوص نشرها أغناطيوس زكا الاول عيواص - المجلة البطريركية، دمشق، العدد ٩، ١٩٨١. ص ٣٣٣ - ٣٤٦.

———. "كتاب الاحاديث". نصوص نشرها أغناطيوس زكا الاول عيواص - المجلة البطريركية، دمشق، العدد ١٠، ١٩٨١. ص ٤٠٧ - ٤١٣.

———. "كتاب الاحاديث". نصوص نشرها أغناطيوس زكا الاول عيواص - المجلة البطريركية، دمشق، العدد ١٢، ١٩٨٢. ص ١٦ - ٢٤.

———. "كتاب الاحاديث". نصوص نشرها أغناطيوس زكا الاول عيواص - المجلة البطريركية، دمشق، العدد ١٣، ١٩٨٢. ص ٤ - ١٩.

———. "كتاب الاحاديث". نصوص نشرها أغناطيوس زكا الاول عيواص - المجلة البطريركية، دمشق، العدد ١٧، ١٩٨٢. ص ٨ - ١٤.

———. "كتاب الاحاديث". نصوص نشرها أغناطيوس زكا الاول عيواص - المجلة البطريركية، دمشق، العدد ٢٣، ١٩٨٣. ص ٢١ - ٢٨.

———. "كتاب الاحاديث". نصوص نشرها أغناطيوس زكا الاول عيواص - المجلة البطريركية، دمشق، العدد ٢٤، ١٩٨٣. ص ٢٤ - ٣٢.

———. "كتاب الاحاديث". نصوص نشرها أغناطيوس زكا الاول عيواص - المجلة البطريركية، دمشق، العدد ٢٥، ١٩٨٣. ص ٢٧ - ٣٤.

———. "كتاب الاحاديث". نصوص نشرها أغناطيوس زكا الاول عيواص - المجلة البطريركية، دمشق، العدد ٢٧، ١٩٨٣. ص ٢٦ - ٣٣.

———. "كتاب الاحاديث". نصوص نشرها أغناطيوس زكا الاول عيواص - المجلة البطريركية، دمشق، العدد ٢٨، ٢٩، ١٩٨٣. ص ٣٧ - ٤٢.

———. "كتاب الاحاديث". نصوص نشرها أغناطيوس زكا الاول عيواص - المجلة البطريركية، دمشق، العدد٣٠، ١٩٨٣. ص ١٨ - ٢٠.

———. منارة انطاكيا السريانية. حلب، دار الرها، ١٩٩٢.

———. اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والاداب السريانية، ١٩٤٣.

———. نزهة المشتاق في تاريخ دير الزعفران، ١٩١٢.

بهنام، بولس. نفحات الخزام، وحياة البطريرك افرام. الموصل، ١٩٥٩.

چقي، ميخائيل حكمت (محرر). "الفاتحة"، الحكمة - دير الزعفران (ماردين) السنة الاولى ١ - ١٤ اب، ١٩١٣ ص ١ - ٣.

———. "حول رجوع السيد اغناطيوس عبد المسيح الى احضان الكنيسة"، الحكمة، دير الزعفران (ماردين) السنة الاولى العدد٢٢، ٢٠ حزيران - ٣ تموز، ١٩١٤، ص ٣٣٦ - ٣٣٧.

———. "رجوع غبطة الحبر النبيل اغناطيوس البطريرك عبد المسيح الثاني الى احضان امه الكنيسة السريانية الأرثوذكسية". الحكمة، دير الزعفران (ماردين) السنة الاولى ١١، ٢٤ حزيران، ١٩١٤ ص ٣١٤ - ٣١٥.

———. "نظامنامه البطريركية". الحكمة، دير الزعفران (ماردين) السنة الاولى، العدد٢٢، ٢٠ حزيران و٣ تموز، ١٩١٤، ص ٣٣٦.

———. "خطب جلل" الحكمة، دير الزعفران (ماردين) السنة الاولى، العدد١٤، ١٥ شباط و ٢٨ شباط، ١٩١٤، ص ٢١٠.

———. "لمحة ملية"، الحكمة، دير الزعفران (ماردين) السنة الاولى، العدد٢٢، و ١٤ تموز ١٩١٤، ص ٣٤١.

چقي، مراد فؤاد (محرر). "لمحة تاريخية - الطائفة السريانية في عشر سنوات". الحكمة (القدس) السنة الثالثة، العدد الثاني، شباط ١٩٢٩، ص ٦٦ - ٧٢.

———. "لمحة تاريخية - الطائفة السريانية في عشر سنوات". الحكمة (القدس) السنة الثالثة، العددان الثالث والرابع، آذار ونيسان ١٩٢٩، ص ١١٣ - ١٢٢.

ـــــــــ. "رجال البر والعمل. قداسة مار اغناطيوس [الياس] الثالث، البطريرك الانطاكي للسريان الأرثوذكس الكلي الطوبى". الحكمة (القدس) السنة الثانية، العدد الاول، تشرين اول ١٩٢٧ ص ٣٧ - ٤٦.

ـــــــــ. "رحلة غبطة البطريرك المعظم للعراق" الحكمة (القدس) السنة الثانية، العدد الثالث، كانون اول، ١٩٢٧، ص ١٥٣ - ١٦٢ و ٢١١.

ـــــــــ. "منشور بطريركي وخلاصة مقررات مجمع دير مار متى المقدس بالموصل". المنعقد من ١١ - ٢٥ تشرين الاول ١٩٣٠ الحكمة (القدس) السنة الرابعة، العدد التاسع، تشرين ثاني١٩٣٠، ص ٥١٣ - ٥٣٠.

ـــــــــ. "نعوم فائق: ذكرى وتخليد". دمشق، ١٩٣٦.

حداد، عبود: دير مار موسى الحبشي - النبك - سوريا، حلب، ١٩٩٩.

دنو، نعمة الله. الترنيمات الروحية. الموصل ١٩٣٤.

ـــــــــ."الموسيقى السريانية". لسان المشرق، السنة الاولى، رقم ١، ١ ايلول ١٩٤٨، ص ٢٤ - ٢٨.

ـــــــــ."الموسيقى السريانية". لسان المشرق، السنة الاولى، رقم ١، ١ ايلول ١٩٤٨، ص ٣٤ - ٣٨.

ـــــــــ."الالحان السريانية". لسان المشرق، السنة الاولى، رقم ٢، ١ تشرين الاول ١٩٤٨، ص ٣٢ - ٣٧.

ـــــــــ. اقامة الدليل في استمرار الاسم الاصيل واستنكار النعت الدخيل: الموصل، ١٩٤٩.

ـــــــــ. "مشاهير السريان في العلوم والبيان".لسان المشرق، السنة الرابعة، كانون اول (١٩٥١) ص ٨٥ - ٩٢.

ـــــــــ. "الالام المحييه". نشرها اغناطيوس زكا الاول عيواص، المجلة البطريركية دمشق، العدد ٦٥، ٦٦ (١٩٨٧)، ص ٢٣٨ - ٢٥٠.

المراجع

———. "قوة الالزام لقرارات البطاركة". نشرها اغناطيوس زكا الاول عيواص، المجلة البطريركية، دمشق، العدد ٩٤، ٩٥ ٩٦ - (١٩٩٠) ص ١٥٤ - ١٥٥.

———. "قصيدة سريانية - زميرتا". نشرها اغناطيوس زكا الاول عيواص، المجلة البطريركية، دمشق، العدد ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥ (١٩٩٤) ص ١٥٨ - ١٥٩.

———. "في تحري بعض الحقائق". نشرها اغناطيوس زكا الاول عيواص، المجلة البطريركية، دمشق، العدد ١٩١، ١٩٢، ١٩٣ (٢٠٠٠) ص ٢٤ - ٢٩.

———. "نماذج الافعال السريانية". نشرها اغناطيوس زكا الاول عيواص، المجلة البطريركية، دمشق، العدد ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣ (٢٠٠٣) ص ٢٩ - ٦٠.

———. "في وجوب مناولة الاطفال".نشرها اغناطيوس زكا الاول عيواص، المجلة البطريركية، دمشق، العدد ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣ (٢٠٠٣) ص ٢٧ - ٢٨.

———. "ارتدادات جماعة البابوية في ماردين الى الحظيرة الأرثوذكسية".نشرها اغناطيوس زكا الاول عيواص، المجلة البطريركية، دمشق، العدد٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦ (٢٠٠٣) ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

———. "جدول سلسلة بطاركة انطاكيا".نشرها اغناطيوس زكا الاول عيواص، المجلة البطريركية، دمشق، العدد ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣ (٢٠٠٥) ص ١٧ - ٢٦.

دولباني، يوحانون: الاقطاب في شهيرات الكتاب (الجزء الاول) ١٩٥١.

———. الاقطاب في شهيرات الكتاب (الجزء االثاني) ١٩٥٨.

———. بطريقخانة نظامنامه عمومي ١٣٣٠.

———. بطاركة انطاكيا.

المراجع

عيواص، اغناطيوس زكا الاول: كنيسة انطاكيا السريانية الأرثوذكسية عبر العصور. دمشق، البطريركية السريانية الأرثوذكسية، ١٩٨٠.

ــــــــ. العلامة الارخدياقون نعمة الله دنو. المجلة البطريركية، دمشق، رقم ١١، سنة ١٩٨٢، ص ٣٦ - ٤٢.

ــــــــ. مصابيح على الطريق دمشق، البطريركية السريانية الأرثوذكسية ١٩٨٨.

ــــــــ. صفحات مشرقة من تاريخ الكنيسة في القرنين الثاني والثالث. دمشق، البطريركية السريانية الأرثوذكسية ١٩٩٧.

ــــــــ. من بيدر المواعظ. لبنان دير مار يعقوب البرادعي لراهبات السريان الأرثوذكس، ١٩٩٧.

ــــــــ. بحوث تاريخية ودينية وادبية، الجزء الاول. لبنان، دير مار يعقوب البرادعي لراهبات السريان الأرثوذكس، ١٩٩٨.

ــــــــ. بحوث لاهوتية وعقائدية وتاريخية وروحانية، الجزء الثاني. لبنان، دير مار يعقوب البرادعي لراهبات السريان الأرثوذكس، ١٩٩٨.

ــــــــ. بحوث تاريخية ولاهوتية وروحية، الجزء الثالث. لبنان، دير مار يعقوب البرادعي لراهبات السريان الأرثوذكس، ٢٠٠٠.

ــــــــ. نجوم مضيئة في سماء الكنيسة: فليكسينوس المنبجي، غريغوريوس الاول و ديونيسيوس التلمحري. دمشق، دير مار يعقوب البرادعي لراهبات السريان الأرثوذكس، ١٩٩٧.

ــــــــ."رحلة المطران عبد الله الصددي من ١٨٧٤ الى سنة ١٨٧٩، بقلمه". المجلة البطريركية، دمشق رقم ١٢، شباط ١٩٨٥، ص ٧٥ - ٨٢.

ــــــــ. "رحلة المطران عبد الله الصددي من ١٨٧٤ الى سنة ١٨٧٩، بقلمه". المجلة البطريركية، دمشق رقم ٤٥ - ٤٧، ايار - حزيران، ١٩٨٥، ص ٢٧٧ - ٢٨٥.

المراجع

عيواص، سوريوس زكا وساكا، اسحق. الأسرار السبعة. بغداد، ١٩٧٤.

ـــــــــ. الحمامة لا ابن العبري. بغداد، ١٩٧٤.

قاشا، سهيل. تاريخ دير مار بهنام في مئة سنة، ١٩٠٠ - ٢٠٠٠. لبنان، ٢٠١٣.

قره باشي، عبد المسيح. الدم السفوك، ترجمة جورج صليبا. لبنان، ٢٠٠٥.

دي طرازي، فيليب. السلاسل التاريخيّة في أساقفة الأبرشيّات السريانيّة. بيروت، ١٩١٠.

ساكا، اسحق. السريان إيمان وحضارة، الاجزاء الاول والثاني والثالث والرابع والخامس. حلب، مطرانية السريان الأرثوذكس، ١٩٨٣.

ـــــــــ. صوت نينوى وارام او المطران بولس بهنام. حلب، دار الرها، ١٩٨٨.

ـــــــــ. تفسير القداس بحسب طقس الكنيسة السريانية الأرثوذكسية. دمشق، ١٩٨٦.

ـــــــــ. كنيستي السريانية. حلب، المكتبة السريانية، ٢٠٠٦.

سطوف، فارس ملحم. "حياة البطريرك عبد الله صطوف واعماله". المجلة البطريركية، العدد (٢٦١ - ٢٦٣)، ٢٠٠٧، ص ٥٧ - ٦٤.

شاهين، غريغوريوس جرجس. كشف الانقبه عن وجوه المؤلفين والمؤرخين الكذبه. سوريا، ١٩١١.

شمعون، صليبا. تاريخ ابرشية الموصل السريانية. الموصل، ١٩٨٤.

ـــــــــ. فن الفصاحة. دهوك، ٢٠١٤.

ـــــــــ. تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير، الاجزاء الاول والثاني والثالث. دمشق، ١٩٩٦.

ـــــــــ. التاريخ الكنسي لابن العبري. معه تاريخ البطاركه ليوحنا دولباني، ترجمة صليبا شمعون، ٢٠١٢ .

المراجع

توما، سوريوس يعقوب (البطريرك يعقوب الثالث لاحقاً). تاريخ الكنيسة السريانية الهندية. بيروت، ١٩٥١.

———. تاريخ الكنيسة السريانية الأنطاكية، الجزء الأوّل. بيروت، ١٩٥٣.

———. تاريخ الكنيسة السريانية الأنطاكية، الجزء الثاني. بيروت، ١٩٥٧.

الموصلي، سليمان صائغ. تاريخ الموصل، الاجزاء الاول والثاني والثالث، ١٩٢٣.

يعقوب الثالث، إغناطيوس. دفقات الطيب في تاريخ دير القديس مار متى العجيب. دمشق، ١٩٦١.

———. كتاب المهرجانات - الجزء الاول، دمشق، ١٩٦٦.

———. كتاب المهرجانات - الجزء الثاني. دمشق، ١٩٦٩.

———. صدى المنابر. دمشق، ١٩٦٩.

———. اللآلئ المنثورة في الاقوال المأثورة - الجزء الاول. دمشق، ١٩٦٧.

———. اللآلئ المنثورة في الاقوال المأثورة - الجزء الثاني. دمشق، ١٩٦٩.

———. البراهين الحسية على تقارض السريانية والعربية. دمشق، ١٩٦٩.

———. نفح العبير أو سيرة البطريرك مار سويريوس الكبير. دمشق، ١٩٧٠.

———. الأحاجي في جهاد القديس مار فلكسينوس المنبجي. دمشق، ١٩٧٠.

———. أعجوبة الزمان ومار أفرام نبي السريان. دمشق، ١٩٧٠.

———. هبة الإيمان أو الملفان مار يعقوب السروجي أسقف بطنان. دمشق، ١٩٧١.

———. الحقائق الجليلة في الابحاث التاريخية والادبية والفلسفية. دمشق، ١٩٧٢.

———. العصارة النقية في تاريخ الكنيسة السريانية الهندية. دمشق، ١٩٧٣.

———. العصارة في تاريخ الكنيسة السريانية الهندية. بيروت، ١٩٧٣.

———. الشهداء الحميريون العرب في الوثائق السريانية. دمشق، ١٩٦٦.

———. المجاهد الرسولي الكبير مار يعقوب البرادعي. دمشق، ١٩٧٨.

SECONDARY SOURCES:

Abouna, Albert. *Anonymi Auctoris Chronicon AD A.C. 1234 Pertinens,* II, CSCO 354 SS 154. Louvain: Peeters, 1974.

Afra, Hassan. *The Kurds*. London: Oxford University Press, 1966.

Ahmad, Feroz. *The Young Turks -The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908–1914*. London: Hurst Company, 2010.

Ainsworth, William Francis. *A Personal Narrative of the Euphrates Expedition.* London: Kegan Paul, 1888.

Akgunduz, Emrulla. "Some Notes on the Syriac Christians of Diyarbekir in the late nineteenth century, a Preliminary Investigation of some Primary Sources." In: Joost Jongerden and Jelle Verheij (eds.) *Social Relations in Ottoman Diyarbekir, 1870–1915*. Leiden and Boston: Brill, 2012, pp. 217–240.

Akyuz, Gabriyel. *Osmanli Devletinde Suryani Kilisesi*. Mardin: Resim Ofset, 2002.

_______. *Tüm Yönleriyle Süryaniler.* Mardin: Mardin Anadolu Ofset, 2005.

Anderson, Rufus. *History of Missions of the American Board of Commissioners For Foreign Missions to the Oriental Churches*. Boston: Congressional Publishing Society, 1872.

Aprim, Frederick A. *Assyrians: From Bedr Khan to Saddam Hussein, Driving into Extinction the Last Aramaic Speakers*. USA: Self-Publishing, 2006.

Arfa, Hassan. *The Kurds, an Historical and Political Study*. London: Oxford University Press, 1966.

Argyriou, Asterios. "Christianity in the First Ottoman Era (1516–1650)." In: Habib Badr (ed.) *Christianity: A History in the Middle East*. Beirut: MECC, 2005, pp. 605–630.

Artinian, Vartan H. "The Formation of Catholic and Protestant Millets in the Ottoman Empire." *The Armenian Review*, Vol. 28, Spring 1975, pp. 3–15.

Asken, Virginia. "Ottoman Military Recruitment Strategies in the Late Eighteenth Century." In: Erik J. Sucher (ed.) *Arming the State: Military Conscription in the Middle East and Central Asia, 1775–1925*. London and New York: I. B. Tauris, 1999.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, Vol. III. Ankara: Publisher, 1997, pp. 102–103.

Atiya, Aziz. *History of Eastern Christianity*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1968, Millwood, New York: Kraus Reprint, 1991.

Atto, Naures. *Hostages in the Homeland, Orphans in the Diaspora, Identity Discourses among the Assyrian/Syriac Elites in the European Diaspora.* Leiden: Leiden University Press, 2011.

Audo, Thomas. *Treasure of the Syriac Language*. Urmia: Archbishop of Canterbury's Mission, 1896, Holland: Glane-Losser (reprint), 1985.

المراجع

Audo, Israel. *Maktbnoutho cal Rdfye da Kristiyone d Marde, w d Amid, w d Sacerd, w da Gziro w d Nsibin d bi sato 1915*. Koukoping: Ashurbanibal bokförlaget, 2004.

Aydin, Polycarpus A., and G.A. Kiraz. “Qarabashi, ‘Abd al-Masih Numan.” In: Sebastain P. Broch, Aaron Butts, George Kiraz and Lucas Van Rompay (eds.) *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway: Gorgias Press, 2011, p. 343.

Baali, Fuad. “Social Factors in Iraqi Rural-Urban Migration.” *American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 25, No. 4, October 1966, pp. 359–364.

Badger, George Percy. *The Nestorians and Their Rituals*, 2 vols. London: Joseph Masters, 1852**.**

———. Article Title. *The Times*, October 16, 1874, pp.

Badr, Habib. “Evangelical Missions and Churches in the Middle East: Introduction: I - Lebanon, Syria and Turkey.” In: Habib Badr (ed.) *Christianity: A History in the Middle East*. Beirut: MECC, 2005, pp. 713–726.

———. “Evangelical Missions and Churches in the Middle East: IV- Iraq and the Gulf.” In: Habib Badr (ed.) *Christianity: A History in the Middle East*. Beirut: MECC, 2005, pp. 747–755.

Balicka-Witakowski, Ewa., Brock, Sebastian P., Taylor, David G. B. and Witakowski, Witold. *The Hidden Pearl, Vol. II: The Heirs of the Ancient Aramaic Heritage*. Rome: Trans World Film Italia, 2001.

Bardakjian, Kevork B. “The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople.” In: Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Vol. I. London: Holmes and Meier, 1982, pp. 93–94.

Bar Hebraeus. *The Ethicon*. Paris, 1890. Paul Bedjan (ed.). Piscataway: Gorgias Press, 2007.

———. *Tarikh Mukhtasar al-Duwal*. Beirut: Antoun Salhani, 1890.

———.*Chronicon Ecclesiasticum*, Vol. III. Jean-Baptiste Abbeloos and T. J. Lamy (ed. and trans.). Louvain: Peeters, 1877.

______. *The Ecclesiastical Chronicle*. David Wilmshurst (trans.). Piscataway: Gorgias Press, 2016.

______. *The Chronography of Gregory Abul Faraj*. E.A.Wallis Budge (Trans.) Piscataway: Gorgias Press (Reprint), 2003.

Barkey, Karen. *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Barkey, Karen and Hagen, Mark von (eds.). *After Empire: Multiethnic Societies and Nation-Building, The Soviet Union and Russian, Ottoman, and Habsburg Empires*. Boulder, CO: Westview Press, 1997.

المراجع

Barnaba, Malateus. *Alʿthat al-Thahabiya fe al-Manshourat al-Batriarkiyya* (The Golden Sermons in the Patriarchal Encyclicals). Syria: n.p, 1964.

Bar Sennak, Labubna, *The Teaching of Addai*. George Howard (trans). Chico, CA: Scholars Press, 1981.

Barsoumian, Hagop. “The Dual Role of the Armenian *Amira* Class within the Ottoman Government and the Armenian Millet (1750–1850).” In: Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Vol. I. London: Holmes and Meier, 1982, pp. 178–184.

Bartilli, Severus Jacob. *The Dialogue,* Second article. Khalid Dinno’s private collection.

Barton, James L (compiled). “*Turkish Atrocities”: Statements of American Missionaries on the Destruction of Christian Communities in Ottoman Turkey, 1915–1917*. Ann Arbor: Gomidas Institute, 1998.

Batatu, Hanna. *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Bcheiry, Iskandar. “A List of Syriac Orthodox Patriarchs Between 16th and 17th century-A historical supplement to Michael the Syrian’s Chronicle in a MS. Of Sadad.” *Parole de l’Orient* 29, 2004, pp. 211–261.

———. *The Syriac Orthodox Patriarchal Register of Dues of 1870. An Unpublished Historical Document from the late Ottoman period*. Piscataway: Gorgias Press, 2009.

———. *A List of Syriac Orthodox Ecclesiastic Ordination from the Sixteenth and Seventeenth centuries*. The Syriac Manuscript of Hunt 444 (*Syr 68*), Bodleian Library, Oxford. Piscataway: Gorgias Press, 2010.

———. “Collection of Historical Documents in Relation with the Syriac Orthodox Community in the Late Period of the Ottoman Empire –The Register of Mardin (MS1006).” Piscataway: Gorgias Press, 2010.

Bell, Gertrude. *Amurath to Amurath.* London: Macmillan and Co., 1924. Facsimile reprint, Piscataway: Gorgias Press, 2004.

Bell, Gertrude and Manga, Marila Mundell. *The Churches and Monasteries of Tur Abdin.* London: The Pindar Press, 1982.

Beth Sawoce, J. and A. BarAbraham. “Cumhuriyet Tarihi Boyunca Dogu ve Bati Asurlara Karşi-Baski, Zulüm, Asimile, Kovulma”. In F. Başkaya and S. Çetinoğlu (eds.) *Türkiye'de Azinliklar.* R*esmi Tarih Araşstirmalari 8*. Istanbul: Maki Basin Yayin, 2009.

Braude, Benjamin. “Foundation Myths of the Millet System.” In: Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, Vol. I, the Central Lands*. London: Holmes and Meier, 1982, pp. 141–169

———. “Introduction.” In: Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, *Vol. II. The Arabic Speaking Lands*. London: Holmes and Meier, 1982, pp. 1–5.

Braude, Benjamin and Lewis, Bernard (eds.). *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, *Vol.1*, *The Central Lands*. London: Holmes & Meir, 1982.

———. *Christians and Jews in the Ottoman Empire*: *The Functioning of a Plural Society, Vol.2, The Arabic Speaking Lands*. London: Holmes & Meir, London, 1982.

Brock, Sebastian P. “Syriac Culture.” In: Averil Cameron and P. Garnsey (eds.) *The Cambridge Ancient History* 13, *The Late Empire*, *A.D. 337–425*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 708–719.

———. “Tur ‘Abdin-a Homeland of Ancient Syro-Aramaean Culture.” In: Hans Hollerweger, *Tur ʿAbdin*, 22. Linz: Freunde des Turabdin, 1999, pp. 20-25.

———. “The Syriac Orient: A third ‘lung” for the Church?” *OCP* 7, 2005, pp. 5–20.

———. “Monasticism in Iraq: The Cultural Contribution.” In: Erica Hunter (ed.) *The Christian Heritage of Iraq*. Piscataway: Gorgias Press, 2009, pp. 64–80.

———. “Sayfo.” In: Sebastain P. Broch, Aaron Butts, George Kiraz and Lucas Van Rompay (eds.) *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway: Gorgias Press, 2011, p. 230.

———. “Malankara Catholic Church-Syrio-Malankara Catholic Church.” In: Sebastain P. Broch, Aaron Butts, George Kiraz and Lucas Van Rompay (eds.) *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway: Gorgias Press, 2011, p. 256.

———. “Syro-Malabar Catholic Church.” In: Sebastain P. Broch, Aaron Butts, George Kiraz and Lucas Van Rompay (eds.) *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway: Gorgias Press, 2011, pp. 254–255.

———. “Chaldean Syrian Church.” In: Sebastain P. Broch, Aaron Butts, George Kiraz and Lucas Van Rompay (eds.) *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway: Gorgias Press, 2011, pp. 92–93.

Brock, Sebastian P. and David Taylor (eds.). *The Hidden Pearl: The Syrian Orthodox Church and its Ancient Aramaic Heritage*, Vol. I. Rome: Trans World Film Italia, 2001.

Brock, Sebastian P. and Witakowski, Witold. *Hidden Pearl*: *At the Turn of the Third Millenium, The Syrian Orthodox Witness*, Vol. III. Rome: Trans World Film, Italia, 2001.

Browne, Laurence. *The Eclipse of Christianity in Asia*. New York: Howard Fertig, 1967.

Buchanan, Claudius. *Christian Researches in Asia: With notes on the Translation of the Scriptures into Oriental Languages.* London: G. Sydney, 1812.

Budge, E. A. Wallis. *The Monks of Kublai Khan Emperor of China*. London: The Religious Tract Society, 1928.

Carter, B. L. *The Copts in Egyptian Politics*. London and New York: Routledge, 1986.

Cetinsaya, Gokhan. *Ottoman Administration of Iraq, 1890–1908*. London and New York: Routledge, 2006.

Chabot, Jean-Baptiste. *Anonymi auctoris Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens,* Part I (CSCO Syr. 36, 37, 56). Paris: Typographeo Reipublicae, 1920, p. 218 and 237.

———. *Anonymi auctoris Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens,* Part II (CSCO 82/Syr 37 (T)). Paris: J. Gabalda, 1916.

Chadwick, Owne. *The Victorian Church, Part I,* 1829*–1859*. London: Oxford University Press,1966.

Chaillot, Christine. *The Syrian Orthodox Church of Antioch and All the East*. Location: Inter-Orthodox Dialogue, 1998.

Clogg, Richard. “The Greek Millet in the Ottoman Empire.” In: Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, Vol. I, the Central Lands*. London: Holmes and Meier, 1982, pp. 185–186.

de Courtois, Sebastian. *The Forgotten Genocide: Eastern Christians, the Last Arameans*. Vincent Aurora (trans.). Piscataway: Gorgias Press, 2004.

Cragg, Kenneth. *The Arab Christian: A History of the Middle East.* Westminster: John Knox Press, 1991.

Daccache, Salim. “Catholic Missions in the Middle East.” In: Habib Badr (ed.) *Christianity: A History in the Middle East*. Beirut: MECC, 2005, 687–712.

Dakin, Douglas. *The Unification of Greece, 1770–1923,* London: Ernest Benn Limited, 1972.

Dantine, Wilhelm. “The Minority Churches, an Ecclesiastical Survey”. In *The Ecumenical Review*, Vol. 20, No. 1, Jan 1968, pp. 4-15.

Davison, Roderic H.“Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century.” *American Historical Review*, 59, 1954, p. 864.

———. “Nationalism as an Ottoman Problem and an Ottoman Response.” In: William W. Haddad and William Ochsenwald (eds.) *Nationalism in a Non-National State: The Dissolution of the Ottoman Empire*. Columbus: Ohio State University Press, 1977, pp. 25–56.

———. *Essays in Ottoman and Turkish History 1774–1923*. London: Saqi Books, 1990.

Deringil, Selim. *The Well-Protected Domains-Ideology and Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876–1909*. London and New York: Tauris, 2011.

Dinno. Khalid. “Arabic Hymnology in the Syriac Orthodox Church in Iraq in the Early 20th Century.” *Parole de l’ Oriente* 35, 2010, pp. 169–179.

———. “The Physical World in Jacob of Edessa’s Hexaemeron.” In: Gregorius Yohanna Ibrahim and George Anton Kiraz (eds.) *Studies on Jacob of Edessa, Gorgias Eastern Christian Studies 25*. Piscataway: Gorgias Press, 2010, pp. 29–40.

———. *Jacob of Serugh, the Man Behind the Mimre*. Piscataway: Gorgias Press, 2011.

———. The Syrian Orthodox Church: Name as a Marker of Identity.” *Parole de l’ Oriente* 38, 2013, pp. 193–211.

______. “Dinno, Niʻmatullah. .” In: Sebastain P. Broch, Aaron Butts, George Kiraz and Lucas Van Rompay (eds.) *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway: Gorgias Press, 2011, p. 125.

———. “The Deir al-Zaʽfaran and Mardin Garshuni Archives.” *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, Vol. 17, 2, 2014, pp. 195–213.

———. “Accessing the Archival Heritage of the Syrian Orthodox Church.” *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 13, 2013, pp. 88–94.

Dinno, Khalid and Amir Harrak. “Six Letters from Paul Bedjan to Aphram Barsoum.” *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 9, 2009, pp. 55–73.

Dolabani, Mar Filoksinos Yohanon. *Catalogue of the Syriac Manuscripts in Syriac Churches and Monasteries*. Aleppo: Dar Mardin, 1994.

———. “Introduction.” In: Mar Gregorios Yohanna Ibrahim *Catalogue of the Syriac Manuscripts in Syriac Churches and Monasteries*. Aleppo: Dar Mardin, 1994, pp. 7–50.

Dolabani, Yuhanon. *Phatriarkhe d-Antiokhya* (Patriarchs of Antioch – in Syriac). Holland: Bar-Hebraeus Verlag,1990.

———. *Catalogue of Syriac Manuscripts in Zaʿfaran Monastery.* Piscataway: Gorgias Press, 2009.

———. *Catalogue of the Syriac Manuscripts in Syriac Churches and Monasteries*. Mar Gregorios Yohanna Ibrahim (ed. and pub.). Aleppo: Dar Mardin, 1994.

Dolabani, Yuhabon and Clement Kaplan. *A Commentary on the Mysteries*. Piscataway: Gorgias Press, 2010.

Dolabani, Yuhabon and Gregorios Ibrahim. *Catalogue of the Syriac Manuscripts in St. Mark’s Monastery*. Piscataway: Gorgias Press, 2004.

———. *Catalogue of the Syriac Manuscripts in Syrian Churches and Monasteries.* Gorgias Press, 2009.

Dumont, Paul. “Jewish Communities in Turkey during the last Decades of the Nineteenth Century in Light of the Archives of the Alliance Israelite.” In: Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, Vol. I, the Central Lands*. London: Holmes and Meier, 1982, 209–242.

Eusebius. *The Ecclesiastic History*. Isaac Bogle (trans.). Michigan: Baker Book House, 1987.

Fenwick, J. R. K. “Malabar Independent Syrian Church.” In: Sebastain P. Broch, Aaron Butts, George Kiraz and Lucas Van Rompay (eds.) *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway: Gorgias Press, 2011, pp. 265–266.

———.“St. Thomas Evangelical Church.” In: Sebastain P. Broch, Aaron Butts, George Kiraz and Lucas Van Rompay (eds.) *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway: Gorgias Press, 2011, pp. 255–256.

———. “Malabar Independent Syrian Church.” In: Sebastain P. Broch, Aaron Butts, George Kiraz and Lucas Van Rompay (eds.) *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway: Gorgias Press, 2011, pp. 265–266.

Findley, Carter Vaughn. *Ottoman Civil Officialdom, a Social History*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Finn, Elizabeth A. *Reminiscences of Mr. Finn Member of the Royal Asiatic Society.* London: Marshall Morgan and Scott, 1929

Flannery, John. “The Syrian Catholic Church: Martyrdom, Mission, Identity and Ecumenism in Modern History,” In: A. O’Mahoney (ed.) *Eastern Christianity: Studies in Modern History, Religion, and Politics*. London: Melisende, 2008, pp. 143–165.

Fortescue, Adrian. *The Lesser Eastern Churches.* London: Catholic Trust Society, 1913. Re-published, Piscataway: Gorgias Press, 2001.

Frazee, Charles. *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire 1453–1923.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Gaunt, David. *Massacres, Resistance, Protectors: Muslim-Christian relations in Eastern Anatolia during World War I*. Piscataway: Gorgias Press, 2006.

———. “Relations between Kurds and Syriacs and Assyrians in late Ottoman Diyarbekir.” In: Joost Jongerden and Jelle Verheij (eds.). *Social Relations in Ottoman Diyarbekir, 1870–1915.* Leiden and Boston: Brill, 2012, pp. 241–266.

Giwargis, Ashur and Arsan, Matay. “Brief History of (Taw Meem Simkat) T.M.S., Assyrian National Schools.” *Assyrian Star Magazine*, September, 2006.

Grousset, Rene. *The Epic of the Crusades*. Noel Lindsay (trans.). New York: Orion Press, 1970.

Haddad, Abboud. *Deir Mar Mussa al Habashy-Nebek-Syria*. Gregorios Yohanna Ibrahim (ed.). Aleppo, Dar Mardin, 1999.

Haddad, Robert M. *Syrian Christians in Muslim Society, an Interpretation.* Princeton: Princeton University Press, 1970.

———. “On the Melkite Passage to the Unia: The Case of Patriarch Cyril al-Za`im (1672–1720).” In: Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, Vol. II. The Arabic Speaking Lands*. London: Holmes and Meier, 1982, pp. 67–90.

Haddad, S. “A Survey of Maronite Christian Sociopolitical Attitudes in Postwar Lebanon.” *Islam and Christian-Muslim Relations* 12, 4, 2001, pp. 456–480.

Hamilton, Alistair. *The Copts and the West, 1439–1822*: *The Discovery of the Egyptian Church*. Oxford: Oxford University Press, 2006 .

Hanioglu, M. Sukru. *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

Harrak, Amir. “L’influence du Syriaque Sur l’onomastique arabe chrétienne.” *Parole de l’ Orient* 18, 1993, pp. 275–289.

———. *Catalogue of Syriac and Garshuni Manuscripts*. Leuven: Peeters Publishers, 2011.

———. *The Chronicle of Zuqnin, Parts III and IV: AD4 88–775*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999.

Harris, J. R. and Harris B. H. *Letters from the Scenes of the Recent massacres in Armenian.* London: J. Nesbit and Co., 1897.

Helmreich, Paul C. *From Paris to Sevres, the Partition of the Ottoman Empire at the Peace Conference of 1919–1920*. Ohio: Ohio University Press, 1974.

Henno, Suleyman. *Schicksalschlage der syrischen Christen im Tur ‘Abdin 1915* (The incidents of fate among Syrian Christians in Tur Abdin 1915). Hengelo: Bar Hebraeus Verlag, 1987**.**

Heyberger, Bernard. “The Development of Catholicism in the Middle East (16th to 19th centuries).” In: Habib Badr (ed.) *Christianity: A History in the Middle East*. Beirut: MECC, 2005, pp. 631–54.

Hollenweger, Hans. *Tur ʿAbdin.* Linz: Freunde des Tur ʿAbdin, 1999.

Hurani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Ibrahim, Gregorios Yohanna. *The Glory of the Syrians, Mar Ignatios Ephrem Barsaum, Biography and Bibliography*. Damascus: Sidawi Printing House, 1996.

Imber, Colin. *The Ottoman Empire, 1300–1650 – The Structure of Power*. Palgrave: Macmillan, 2003.

Inalcik, Halil. “The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans.” *Turkiaca* 21–23, 1991, pp. 407–436.

Jacob III, Ignatius. *History of the Syrian Church of India*. Matti Moosa (trans.). Piscataway, NJ: Beth Antioch, Gorgias Press, 2010.

Jongerden, Joost and Verheij, Jelle (eds.). *Social Relations in Ottoman Diyarbekir, 1870–1915*. Leiden and Boston: Brill, 2012.

Joseph, John. *The Nestorians and their Muslim Neighbours: A study of Western Influence on their Relations*. Princeton: Princeton University Press, 1961.

———. *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East: The Case of the Jacobites in an Age of Transition*. Albany: State University of New York Press, 1983.

———. *The Modern Assyrians of the Middle East: Encounters with Western Christians Missions, Archaeologists and Colonial Powers*. Leiden: Brill, 2000.

Joseph, T. “Malankara Syriac Orthodox Church - Jacobite Syrian Christian Church.” In: Sebastain P. Brock, Aaron Butts, George Kiraz and Lucas Van Rompay (eds.) *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway: Gorgias Press, 2011, pp. 258–260.

Josephus, Flavius. “Against Apion, or Antiquity of the Jews.” *Complete Works* (Project Gutenberg e-Text, William Whiston trans.), 2006, p. 926.

Karpat, Kemal H. “Millets and Nationality: The Roots of Incongruity of Nation & State in the Post-Ottoman Era.” In: Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, Vol. I, the Central Lands*. London: Holmes and Meier, 1982, pp. 141–169.

Kassir, Maria. *The Paediatrican, a Pioneer in the Garden of Eden*. Ireland: Thorn Island Publishing, 2013.

Keyder, Caglar. “The Ottoman Empire.” In: Karen Barkey and Mark von Hagen (eds.) *After Empire: Multiethnic Societies and Nation-Building, The Soviet Union and Russian, Ottoman, and Habsburg Empires*. Boulder, CO: Westview Press, 1997, pp. 30–45.

Khoury, Dina Rizk. *State and provincial society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540–1834*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Kia, Mehrdad. *Daily Life in The Ottoman Empire*. Santa Barbara, Denver and Oxford: Greenwood, 2011.

Kiraz, George. “The introduction of the Gorgias Reprint.” *The Widmanstadt-Moses of Mardin Edition Princes of the Syriac Gospels of 1555*. Piscataway: Gorgias Press, 2006, pp. i-vi.

———. “Abrohom Nuro (1923–2009).” *Hugoye*: *Journal of Syriac Studies*, Vol. 12, 1, 2009, pp. 3–4.

———. “Dolabani, Philoxenos Yuhanon.” In: Sebastain P. Broch, Aaron Butts, George Kiraz and Lucas Van Rompay (eds.) *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway: Gorgias Press, 2011, pp. 129–130.

———. “Maphrian.” In: Sebastain P. Broch, Aaron Butts, George Kiraz and Lucas Van Rompay (eds.) *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway: Gorgias Press, 2011, p. 264.

———. “Taw Mim Simkath.” In: Sebastain P. Broch, Aaron Butts, George Kiraz and Lucas Van Rompay (eds.) *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway: Gorgias Press, 2011, p. 397.

———. “‘Abdullah II Sattuf” In: Sebastain P. Broch, Aaron Butts, George Kiraz and Lucas Van Rompay (eds.) *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway: Gorgias Press, 2011, pp. 4–5.

———. “Cicek, Julius Yeshu (1941–2005).” In: Sebastain P. Broch, Aaron Butts, George Kiraz and Lucas Van Rompay (eds.) *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway: Gorgias Press, 2011, p. 100.

_____. “Ignatius Ya‘qub III.” In: Sebastain P. Broch, Aaron Butts, George Kiraz and Lucas Van Rompay (eds.) *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway: Gorgias Press, 2011, p. 208.

———. “Canons Prepared by Afram Barsoum in 1927 and Other Legal Documents.” In: Peter Burns and Heinz Otto Luthe (eds.) *Orientalia Christiana*, Festschrift fur Hubert Kaufhold zum 70 Geburstag. Weisbaden: Harrassowitz Verlag, 2013, pp. 225–257.

Klein, Janet. *The Margins of Empire-Kurdish Militias in the Ottoman Tribal Zone*. Stanford: Stanford University Press, 2011.

Laurie, Thomas. *Dr. Grand and the Mountain Nestorians*. (Boston**:** , 1874). Reprint: Piscataway: Gorgias Press, 2005.

Lewis, Bernard. *The Jews of Islam.* Princeton: Princeton University Press, 1984.

———. *Cultures in Conflict, Christians, Muslims and Jews, in the Age of Discovery*, New York: Oxford University Press, 1995.

———. *The Middle East: A brief history of the last 2,000 years*. New York: Touchstone, 1995.

Luke, Harry Charles. The *Old Turkey and the New: From Byzantium to Ankara.* London: Geoffrey Bles, 1955.

———. *Mosul and its Minorities.* (London 1925). Piscataway: Gorgias Press, 2004.

Lynch, H. *Armenia Travels and Studies*. 2 vols. Beirut: Khayats, 1965.

MacMillan, Margaret. *Paris 1919, Six Months that Changed the World*. London: Random House, 2003.

Mahama, Iskander. “Al-Mutran Yohanna Mar Philoxenos Dolabani.” *The Patriarchal Journal*, Year 8, 1970, pp. 213–219, 263–267, 319– 324, 372–377, 442–445, 503–507.

Makdisi, Ussama. *Artillery of Heaven: American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East*. Ithaca: Cornell University Press, 2008.

Makdisi, Ussama, Davis, E., Peteet, J. and Joseph, S. “How Useful has the Concept of Sectarianism been for Understanding the History, Society and Politics of the Middle East?” *International Journal of Middle East Studies* 40.4, 2008, pp. 550–600.

Marila Mundell Manga, *The Churches and Monasteries of Tur Abdin*. London: The Pinder Press, 1982.

Masters, Bruce. *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*. Cambridge Studies in Islamic Civilization. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

———. “Millet.” In: Gabor Agoston and Bruce Masters (eds.) *Encyclopedia of the Ottoman Empire*. New York, NY: Facts On File, 2009, p. 384.

———. “Capitulations.” In: Agoston Gabor and Bruce Masters (eds.) *Encyclopedia of the Ottoman Empire*. New York, NY: Facts on File, 2009, p. 118.

Mayeur-Jaoun, Catherine. “The Renaissance of Churches at the end of the Ottoman Era (Excluding Egypt), 18th and 19th Centuries.” In: Habib Badr (ed.) *Christianity: A History in the Middle East.* Beirut: MECC, 2005, pp. 757–774.

McCallum, Fiona. *Christian Religious Leadership in the Middle East: the Role of the Patriarch*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 2010.

Miller, William. *The Ottoman Empire and Its Successors, 1801–1927*. Cambridge: Cambridge University Press, 1927.

Moosa, Matti. *The Crusaders, Conflict between Christendom and Islam.* Piscataway*:* Beth Antioch-Gorgias Press, 2008.

Morgan, David. *The Mongols*. 2nd edition. Malden, MA: Blackwell, 2007.

Morony, Michael. *Iraq after the Muslim Conquest*. Piscataway: Gorgias Press, 2005, p. 373.

Mouawad, Ray Jabre. “The Kurds and their Christian Neighbours: The Case of the Orthodox Syriacs.” *Parole de l’Orient* XVII, 1992, pp. 127–141.

Murre-van den Berg, Heleen. *New Faith in Ancient Lands: Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries.* Leiden: Brill, 2006.

Nalbandian, Louise. *The Armenian Revolutionary Movement: The Development of Armenian Political Parties through the Nineteenth Century.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1963.

Oats, David. *Studies in the Ancient History of Northern Iraq*. London: British Academy Press, 1968.

O' Mahony, Anthony. "Between Rome and Antioch: Syrian Catholic Church in the Modern Middle East." In: Antony O'Mahony and Emma Loosley (eds.) *Eastern Christianity in the Modern Middle East*. London: Routledge, 2010, pp. 120–137.

Oran, Baskin. "The Minority Concepts and Rights in Turkey: The Lausanne Peace Treaty and Current Issues." In: Zehra Kabasakal Art (ed.) *Human Rights in Turkey.* Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2007.

Ozcosar, Ibrahim. "Osmanli Devlet``Millet Sistemi ve Suryani Kadimler." In: Canan Seyfeli, Eyyup Tanriverdi and Ahmet Tasgin (eds.) *Suryaniler ve Suryanilik*. Vol. 2. Ankara: Orient Yayinlari, 2005.

———. *Bir Yüzyil, Bir Sancak, Bir Cemaat: Yuzyilda Mardin Süryanileri*. Istanbul: Beyan, 2008.

———. *Merkesleşme Sürecinde Bir Taşra Kenti Mardin (1800–1900).* Mardin: Mardin Artuklu Universitesi Yayinlari, 2009.

———. "Separations and Conflicts: Syriac Jacobites and Syriac Catholics in Mardin in the eighteenth and nineteenth centuries." *Byzantine and Modern Greek Studies*, Vol 38, 2, 2014, pp. 201–207.

Palmer, Andrew. "The 1600-Year History of the Monastery of Qartmin (Mor Gabriyel)." In: Hans Hollerweger (ed.) *Turabdin Where Jesus' Language was Spoken*. Linz: Friends of Turabdin, 1999, pp. 37–46.

———. "Book Review - Narratives of Identity: The Syrian Orthodox Church and the Church of England, 1895–1914." *International Journal for the **C**hristian Church*, published online, 7 February, 2014.

Parry, Oswald. *Six Months in a Syrian Monastery.* London: Horace Cox, 1895. Reprint by Gorgias Press, 2001.

Philipp, Thomas. *The Syrians in Egypt 1725–197.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1985.

Poggi, Vincenzo. "The Christians in the Second Ottoman Era (17^{th} century)." In: Habib Badr (ed.) *Christianity: A History in the Middle East.* Beirut: MECC, 2005, pp. 655–673.

Poulton, Hugh. *Top Hat, Grey Wolf and Crescent: Turkish Nationalism and Turkish Republic*. New York: New York University Press, 1997.

Quataert, Donald. *The Ottoman Empire 1700–1922*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Rabo, Michael (the Great). The Edessa-Aleppo Syriac Codex of the Chronicle of Michael the Great, (ed. Gregorius Yuhanna Ibrahim). Pscataway: Gorgias Press, 2009.

________. *The Syriac Chronicle of Michael Rabo (the Great): A Universal History from the Creation.* Matti Moosa (trans.). Teaneck: Beth Antioch, 2014.

________. *Tarikh mar Mikhael al-Kabir* (History of Michael the Great), Vol.III. Saliba Sham‘um (trans.). Aleppo: Dar Mardin, 1996.

Rhétoré, Jacques. *Les chrétiens aux betes.* Paris: Cerf, 2005.

Ring, Trudy., Watson, Noelle and Schellinger, Paul (eds.). *International Dictionary of Historical places, Vol. 3. Southern Europe*. New York, NY: Routledge, p. 190.

Robson, Laura. "Recent Perspectives on Christianity in the Modern Arab World." *History Compass* 9/4, 2011, pp. 312–325.

Romeny, Bas ter Haar., Atto, Naures., Ginkel, Jan J. van., Immerzell, Mat and Snelders, Bas (eds.). "The Formation of a Communal Identity among West Syrian Christians: Results and Conclusions of the Leiden Project." In: Bas ter Haar Romeny (ed). *Religious Origins of Nations? The Christian Communities of the Middle East*. In *Church History and Religious Culture* (special issue) 89, 1–3. Leiden: Brill, 2009, pp. 1–52.

van Rompay, Lucas. "Society and Community in the Christian East." In: Michaeol Mass (ed.) *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 251.

Rustum, Asaad. *History of the City of Antioch*, Vol. 1, 14. Beirut: Self-Publishing, 1958**.**

Sachau, Eduard. *Reise in Syrien und Mesopotamien*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1883.

Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

Saliba, Tony. "The Syriac Orthodox Church in the Diaspoa." In Saint Aphrem Theological Seminary-Ma‘arat Saydnaya, Syria (eds.) *The Syriac Orthodox Patriarchal Journal.* Damascus: Syriac Orthodox Patriarchate of Antioch and all the East, Vol. 53, 2015, pp. 1-43.

Salibi, Kamal S. "The Two Worlds of Assaad Y. Kayat." In: Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire The functioning of a Plural Society, Vol. II, The Arab –Speaking Lands*. New York: Holmes & Meier Publishers, Inc, 1982, pp. 135–158.

Salibi, Kamal S. and Khoury (Khuri), Yusuf, K. (eds.). *"The Missionary Herald": Reports from Ottoman Syria, 1819–1870*, 5 vols. Amman: Royal Institute for Interfaith Studies, 1995.

Salt, Jeremy. "Britain, the Armenian Question, and the Cause of Ottoman Reform, 1894–96." *Middle Eastern Studies* 26, 3, 1990, pp. 308–325.

Sanjian, Avedis. *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Domination.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.

Sarkissian, Arshag Ohannes. *History of the Armenain Question to 1885.* Urbana: University Illinois Press, 1938.

Sato, Noriko. “Selective Amnesia: Memory and History of the Urfalli Syrian Orthodox Christians.” *Identities: Global Studies in Culture and Power* 12, 3. London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2005, pp. 315–333.

Sattuf, F. M. “Hayat al-batriayark ‘Abdallah Sattuf wa-a‘malih.” *Al-Majallah al-Batriarkiyya* (the Patriarchal Journal), 261–3, 2007, pp. 57–64.

Sedra, Paul. *From Mission to Modernity: Evangelicals, Reformers and Education in Nineteenth-Century Egypt.* Place: Tauris Academic Studies, 2011.

Segal, J. B. “Syriac Chronicles as source material for the history of Islamic people.” In: B. Lewis and P. M.
Holt (eds.) *Historians of the Middle East*. London: Oxford University Press, 1962, pp. 246–58.

———. *The Blessed City*. Oxford: Clarenden Press, 1970.

Shaheen, Gregorius Jirjis, *Kašf al-niqāb ʿan wujūh al-muʾallifīn wa-al-muʾarriḵīn al-kaḏaba* (Unveiling the Faces of Lying Authors and Historians). Damascus: Sabra Press, 1911.

Sham‘un, Saliba. *Tāriḵ abrašiyyat al-Mawṣil al-suryāniyya* (History of the Syrian Diocese of Mosul). Mosul: Self-Publishing, 1984.

———. *Fann al-faṣāḥa* (Art of Linguistic Eloquence). Duhook: Self-Publishing, 2014.

———. *Tāriḵ Mar Michael al-Suryani al Kabeer*, Vol. III. Damascus: Dar Mardin, 1996.

Shaw, Standard J. *From Empire to Republic: The Turkish War on National Liberation, 1918–1923*, Vol. I. Ankara: Turk Tarih Kurumu, 2000.

Shaw S. J. and Shaw, E. K. *History of Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol II: Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808–1975.* London: Cambridge University Press, 1977.

Shim‘un, E. *The Assyrian Tragedy*. Self-Publishing, 2010.

Silbernagl, Isidor. *Verfassung und gegenwartiger Bestand samtlicher Kirchen des Orients*. Regensburg: Verlagsanstat vorm. G.J Manz, Buch and Kunstdruckerei A.G, 1904.

Simpich, Fredrick and Simpich, Margaret. “Where Adam and Eve Lived.” *The National Geographic Magazine,* December 1914, p. 563.

Simsek, Mehmet. *Diarbakr ve Suryaniler*. Istanbul: Chviyazilari, 2003.

Southgate, Horatio. *Narrative of a Tour Through Armenia, Kurdistan, Persia, and Mesopotamia*. 2 vols. New York: Appleton, 1840.

———. *Narrative of a Visit to the Syrian (Jacobite) Church of Mesopotamia.* New York: Dana and Company, 1856. Facsimile Reprint, Piscataway: Gorgias Press, 2003.

Stafford, Ronald Sempill. *The Tragedy of the Assyrians*. Piscataway: Gorgias Press, 2006.

Suleyman. Henno. *Schicksalschiage der syrischen Christen im Tur ʻAbdin 1915*. Hengelo: Bar Hebraeus Verlag, 1987.

Sykes, Mark. *Through the Five Turkish Provinces*. London: Bickers and Son, 1900.

Takahashi, Hidemi. *Barhebraeus: A Bio-Bibliography*. Piscataway: Gorgias Press, 2005.

———. "Bar ʻEbroyo, Grigorios Abu al-Faraj, Barhebraeus (1225/6–1286.)" In: Sebastian P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz and Lucas Van Rompay (eds.) *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway: Gorgias Press, 2011, pp. 54–56.

de Tarrazi, Philippe. *Al-Salasil al-Tarikhia fi Asaqifat al-Abrashiat al-Suryaniya* (The Golden String of Bishops of the Syrian Dioceses) . Beirut: Self-Publishing and Adeeb Press, 1910.

Taylor, William Henry. *Antioch and Canterbury: The Syrian Orthodox Church and the Church of England 1874–1928*. Piscataway: Gorgias Press, 2005.

———. *Narratives of Identity: The Syrian Orthodox Church and the Church of England 1895–1914*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2013.

Teule, Herman. "Reflections on Identity: The Suryoye of the Twelfth and Thirteenth Centuries: Bar Salibi, Bar Shakko, and Bar Hebraeus." In: Bas ter Romeny (ed.) *Religious Origins of Nations? The Christian Communities in the Middle East*, in *Church History and Religious Culture*, (Special Issue), 89, 1–3. Leiden: Brill, 2009, pp. 179–189.

———, Carmen Fotescu, with Bas ter Haar Romney, Jan van Ginkel (eds.). *The Syriac Renaissance*. Leuven, Paris, Walpole, MA: Peeters, 2010.

Theobold, Robin and Saʿad Jawad. "Problems of Rural Development in an Oil-Rich Economy: Iraq 1958–1957." In: Tim Niblock (ed.) *Iraq: The Contemporary State*. London: Croom Helm, 1982.

Theodori, Qustantin (ed.). "Tarjamut Muthalath al-Rahma Mar Ighnatios Alias al-Thalith al-Batriark al-Antaki (The Life of the Thrice Blessed Mar Ignatius Elias III, the Antiochan Patriarch)." *Al-Majallah al-Batriarkiyya al-Suryaniyya*, First Year, No. 1, April 1933, pp.3–6.

Thomas, Daniel. *The Orthodox Church of India – History*. New Delhi: Rachel David, 1972.

Tibawi, A. L. *American Interests in Syria 1800–190.* Oxford: Oxford University Press, 1966.

Toynbee, A. J. *Survey of International Affairs, 1931*. London: Oxford University Press, 1932.

Travis, Hannibal. "'Native Christians Massacred': The Ottoman Genocide of the Assyrians during World War I." *Genocide Studies and Prevention*, 1, 3, 2006, pp. 327–371.

Trigona-Harany, Benjamin. *The Ottoman Suryani from 1908 to 1914*. Piscataway: Gorgias Press, 2009.

———. "A Bibliography of Suryani Periodicals in Ottoman Turkish." *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, Vol. 12, 2, year, pp. 287–300.

Turan, Osman. "Anatolia in the Period of the Seljuks and the Beyliks." In: P. M. Holt, Ann, K. S. Lambton and Bernard Lewis (eds.) *Cambridge History of Islam, Vol I, The Central Islamic Lands from Pre-Islamic Times to the First World War*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Twain, Mark. "Criticism of missionaries and imperialism." *North American Review*, 1901, p. ?.

———. *Following the Equator and Anti-Imperialist Essays*. New York, NY: Oxford University Press, 1996.

Vacalopoulos, Apostolos. *The Greek Nation, 1453–1669*. Ian Moles and Phania Moles (trans.). New Brunswick: Rutgers University Press, 1976.

Varghese, V. "Malankara Orthodox Syrian Church." In: Sebastian P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz and Lucas Van Rompay (eds.) *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway: Gorgias Press, 2011, pp. 257–258.

Warriner, Doreen. *Land Reform and Development in the Middle East: A Study of Egypt, Syria and Iraq*. London: Oxford University Press, 1962.

Watt, J. W. "Antun of Tagrit." In: Sebastian P. Brock, Aaron M. Butts, George A. Kiraz and Lucas Van Rompay (eds.) *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway: Gorgias Press, 2011, p. 23.

Weltecke, Dorothea. "Michael the Syrian and the Syriac Orthodox Identity." In: Bas ter Haar Romney (ed.) *Church History and Religious Culture*, Vol. 89, Nos. 1–3. Leiden: Brill, 2009, pp. 115–125.

Wright, William. *Syriac Literature*. London: Publisher, 1894.

Wigram, W. A. *The Assyrians and Their Neighbours*. London: Bell and Sons, 1929. Re-published, Piscataway: Gorgias Press, 2002.

Wilmshurst, David. *The Martyred Church: A History of the Church of the East*. London: East & West, 2011.

Yonan, Gabriele. *Ein vergessener Holocaust*. Augsburg: ADO, 1989.

Young, Wilkie. "Mosul in 1909." Notes on the City of Mosul enclosed with Dispatch, No.4, Mosul 28, 1909, British Foreign Office 1951, pp. 230–8.

Young, Wilkie and Khadourie, E. "Mosul in 1909." *Middle Eastern Studies* 7, 1971, p. 234.

WEBSITES:

Vatican website: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/anc-orient-ch-docs/rc_pc_christuni_doc_19711025_syrian-church_en.html.

Vatican website: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/anc-orient-ch-docs/rc_pc_christuni_doc_19840623_jp-ii-zakka-i_en.html.

www.en.uobaghdad.edu.iq/Uni_Presidents_en/index.html.

http:/www.geni.com/people/Abdullah-Kassir/6000000008007806499

sor.cua.edc/BethGazo/PY3RecordHistory.html

الملاحـــق[1]

[1] لا توجد ملاحق للفصلين الثاني والرابع (أ–٢ وأ–٤).

الملحق أ–١

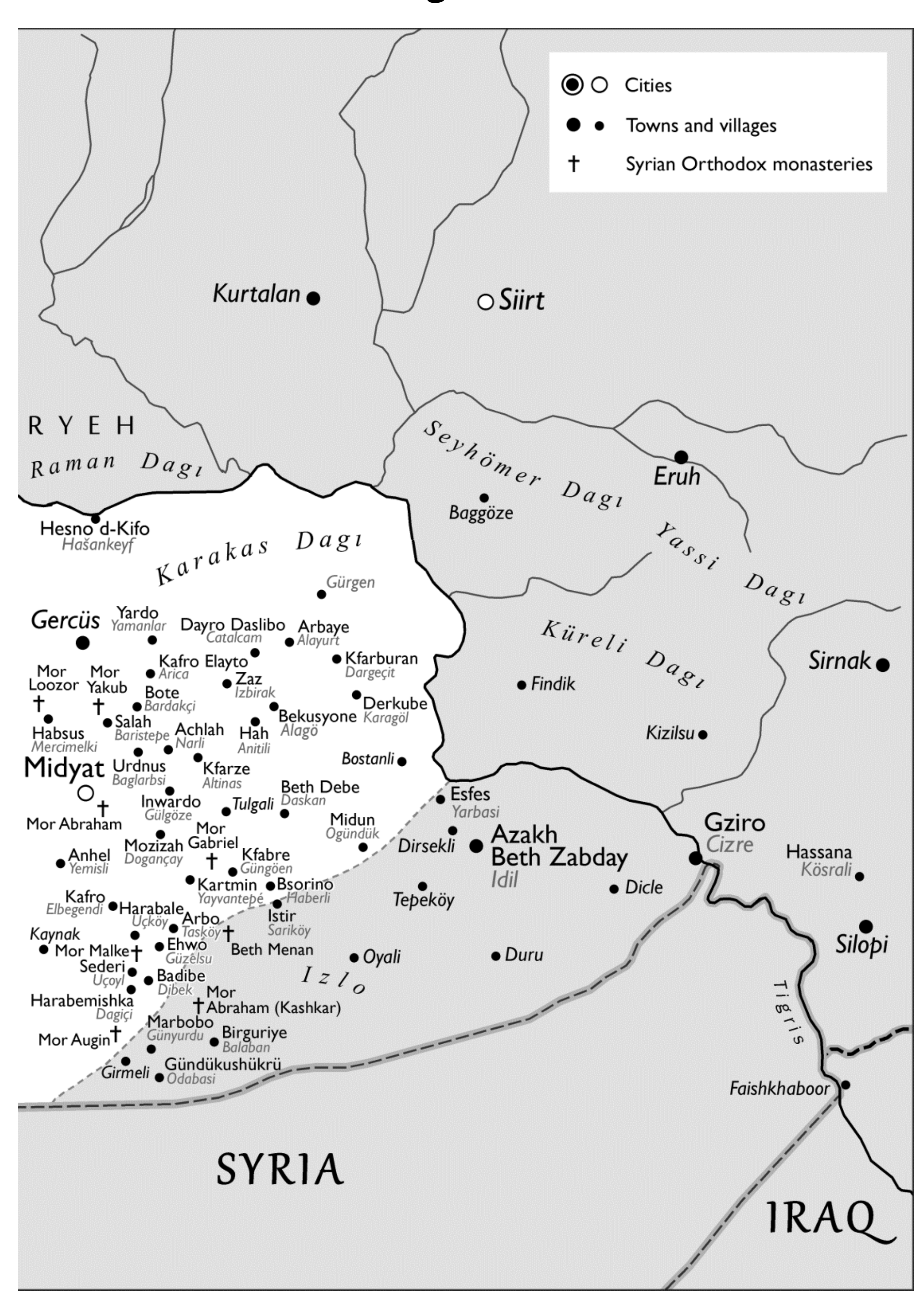
١. خارطة الشرق الأوسط بحدود ما بعد الحرب العالميّة الأولى

٢. خارطة طور عبدين والمناطق المجاورة

٣. خارطة طور عبدين – من كتاب أوسلد ياري

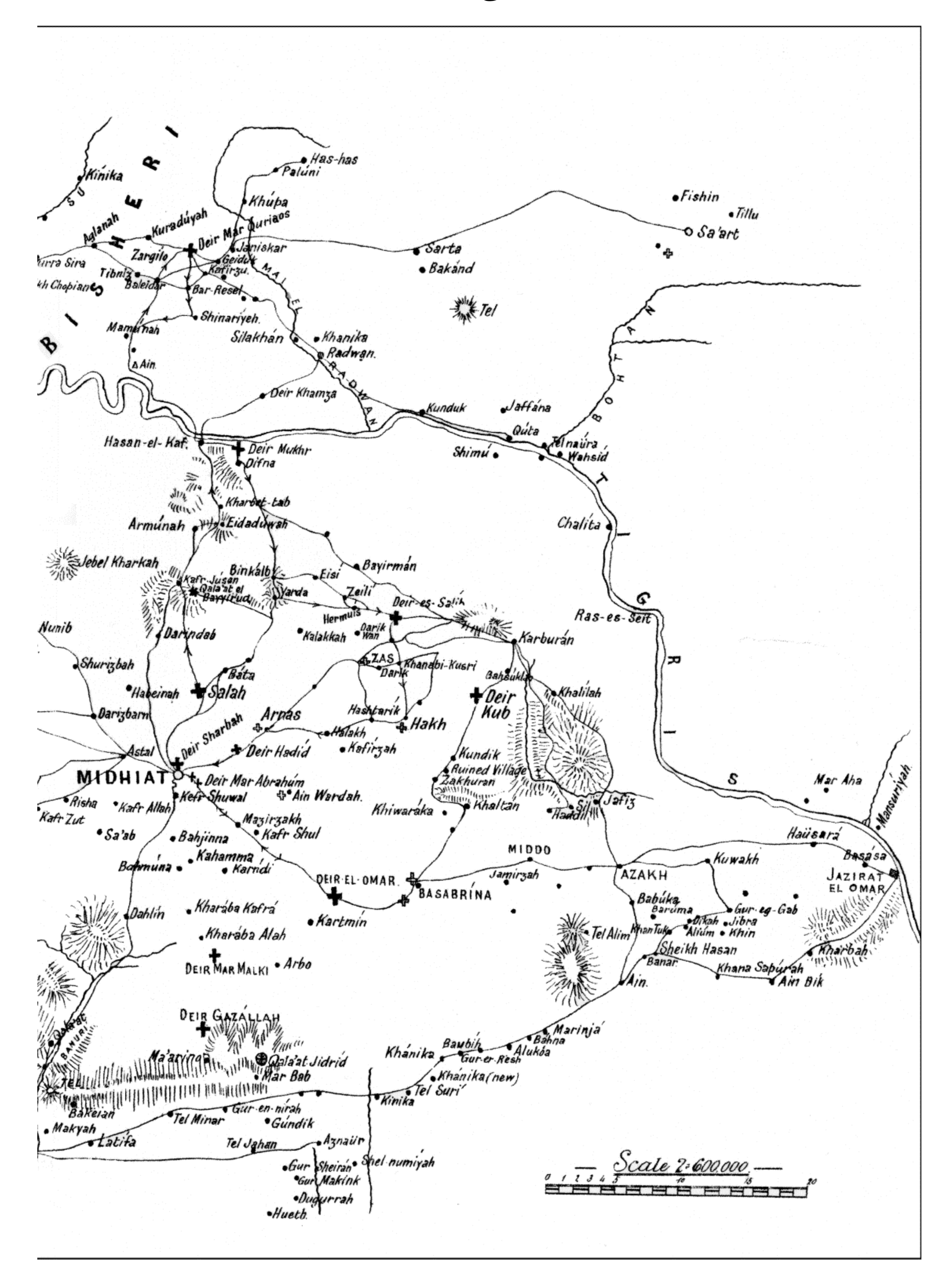


١– خارطة الشرق الأوسط بحدود ما بعد الحرب العالميّة الأولى

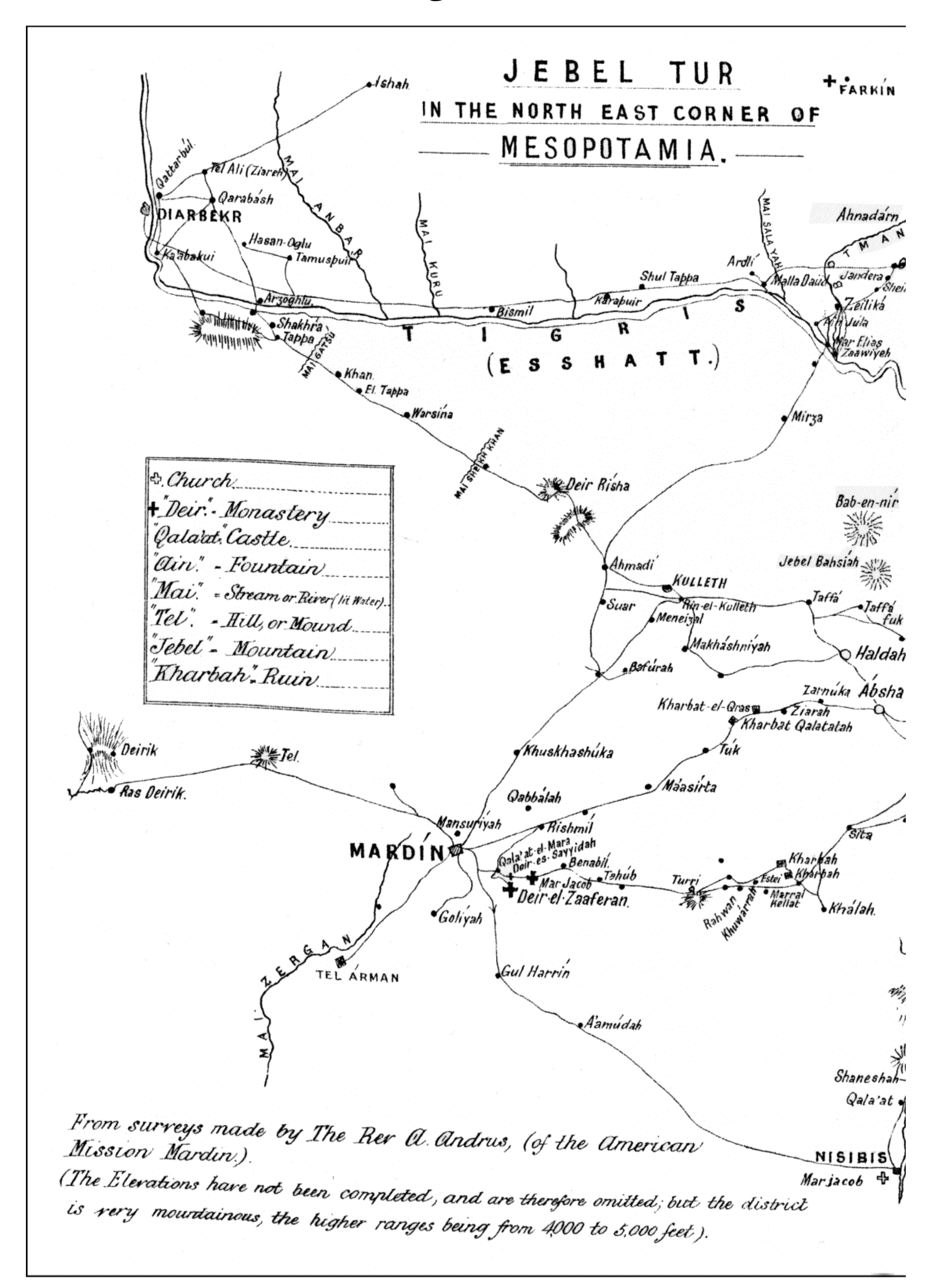


٢- خارطة طور عبدين والمناطق المجاورة


Miafarqin
TURKEY
Alibar
OMID
DIYARBAKIR
Qarabash
Sadiyah
Bismil
Batman
Mor Quryaqos
B E S H E
Tigris
Cinar
Sürgücü
Mor Dimet
Mor Abai
Kayapinar
Savur
Kelith
Dereici
Mazidagi
Sarikaya
Gelinkaya
Maşerte
Ömerli
Mazı Dagı
Mardin
Qalat Mara
Bnebil
Bülbül
Deyrulzafaran
Deyro d-Kurkmo
Mor Hananyo
Akarsu
Kiziltepe
Dara
Akinci
Nisibis
Nusaybin
Mor
Yakub
Qamishly
0
10
20 Kilometers



٣- خارطة طور عبدين – من كتاب أوسلد ياري



JEBEL TUR
IN THE NORTH EAST CORNER OF
MESOPOTAMIA.
FARKIN
Ishah
Qattarbul
Tel Ali (Ziareh)
Qarabash
DIARBEKR
MAI ANBAR
MAI KURU
MAI SALA YAH
Ahnadarn
BOTMAN
Hasan-Oglu
Tamuspuir
Kaabakui
Ardli
Shul Tappa
Malla Daud
Jandera
Zeilika
Arzoghlu
Bismil
Karapuir
Mar Jula
Shakhra
Tappa
MAI GATSU
TIGRIS
(ESSHATT.)
Mar Elias
Zaawiyeh
Khan
El. Tappa
Warsina
Mirza
MAI SHEIKH KHAN
Deir Risha
Church
"Deir" - Monastery
"Qala'at" Castle
"Ain" - Fountain
"Mai" = Stream or River (lit Water)
"Tel" - Hill, or Mound
"Jebel" - Mountain
"Kharbah" - Ruin
Bab-en-nir
Jebel Bahsiah
Ahmadi
KULLETH
Suar
Rin-el-Kulleth
Meneizal
Taffa
Makhashniyah
Haldah
Bafurah
Zarnuka
Absha
Kharbat-el-Qras
Ziarah
Kharbat Qalatatah
Deirik
Tel
Tuk
Khuskhashuka
Ras Deirik
Maasirta
Qabbalah
Mansuriyah
Rishmil
Sita
MARDIN
Qala'at-el-Mara
Deir-es-Sayyidah
Benabil
Tehub
Turri
Kharbah
Kharbah
Mar Jacob
Deir-el-Zaaferan
Estei
Rahwan
Khuwarrah
Marral
Kellat
Khalah
Goliyah
MAI ZERGAN
TEL ARMAN
Gul Harrin
Aamudah
Shaneshah
Qala'at
NISIBIS
Mar Jacob
From surveys made by The Rev A. Andrus, (of the American Mission Mardin).
(The Elevations have not been completed, and are therefore omitted; but the district is very mountainous, the higher ranges being from 4000 to 5,000 feet).

الملحق أ–٣

"قضيّة البطريرك السريانيّ الأنطاكيّ بطرح عادل– لندن، كانون الثاني ١٨٧٥، مُعدَّة من وثائق رسميّة ومصادر حقيقيّة"

وثيقة رسميّة مؤلّفة من ١٧ صفحةً في مكتبة الكنيسة الأنكليكانيّة في لندن. في ما يلي ملخّصٌ لما ورد في هذه الوثيقة:

في عام ١٨٧٣ وجّه رئيس أساقفة كانتربري رسالةً إلى صاحب الغبطة بطرس بطريرك الكنيسة السريانيّة في ماردين في ما بين النهرين بهدف الاستحصال على معلومات كاملة من معاليه، إن وافق على ذلك، حول موضوع الادّعاءات المتضاربة لكلّ من مار أثناسيوس ومار ديونيسيوس بشأن موقع مطران للكنيسة السريانيّة في ملبار.

وكان رئيس الأساقفة قد استشار رؤساء الأساقفة في الهند، وورده جوابهم بأنّهم يفضّلون مار أثناسيوس. وهذا هو خلاف رأي البطريرك، فهو بسبب ما ترجّاه منه شعبه في الهند في العون بهذا الصدد، قام بزيارة إلى هذا البلد (إنكلترا)، وهي زيارة تشجّع على القيام بها إثرَ استلامه في إستانبول رسالةً مرحِّبة من رئيس الأساقفة. ويبدو من رسالة رئيس الأساقفة أنّ أحقّيّة الادّعاء بالمطرانيّة تعتمد على ما إذا كان أثناسيوس الذي تعيّن أوّلًا، قد أُعفِيَ من ذلك المنصب بشكلٍ قانونيّ.

إنّ هدفَ هذه الوثيقة وضعُ الجواب الحاسم لهذا السؤال، استنادًا إلى الحقائق. وهذا هو تاريخَ المسألة بشكلٍ مختصر: يتكوّن مسيحيّو ساحل ملبار من ١٠٠,٠٠٠ ممّن يُدعون سريانًا، وهو اسم اكتسبوه من أجدادهم الذين رحلوا من سوريا منذ القرن السادس. خضعوا لسلطة بطريرك أنطاكية منذ عام ١٦٨٥ وما زالوا؛ وكانوا تحت رعاية أساقفة يقوم البطريرك بتعيينهم؛ ويعتمدون طقس الكنيسة في سوريا ولغتها. ولكن ولعدّة سنين خلت، أحاطَ الاضطرابُ بهذه الكنيسة بسبب العوامل والظروف التالية.

كان أثناسيوس (ويُدعى أيضًا ماثيو) قد رُسِم قبل ٣١ سنةً على يد إغناطيوس الياس الثاني بطريرك أنطاكية آنئذن والذي سرعان ما ندم على تلك الرسامة. فقد تبيّن أنّ أثناسيوس قد رُسِم أسقفًا خلاف قوانين الكنيسة وبقبض الرشاوى سمح لرجالٍ سبق لهم أن تزوّجوا مرّتين أن يُرسَموا كهنة، إضافةً إلى قيامه بالتلاعب بالطقس الكنسيّ، وباستعمال عنصر واحد من عنصري القربان المقدس (الخبز والخمر) وبدون تقديس، وهلمّ جرًّا من تصرّفات مسيئة للقوانين الكنسيّة. وعندما دعاه البطريرك للظهور أمامه، رفض ذلك. ونتيجة لكلّ ذلك، حُرم وعُزل في ١٨٤٦. وأعقب ذلك رسامةُ بديل، لكن أثناسيوس أصرّ على تحدّي الأمر البطريركيّ وأفلح بقيام المهراجا بتعيينه مطرانًا وهو يقوم بممارسة هذه الصلاحيّة بالرغم من جهود الكنيسة السريانيّة في ملبار المستندة إلى أوامر ثلاثة بطاركة أكّدوا حرمانه وتضمّنتْ قراراتُهم رسامةَ قورلوس للحلول محلّه، والذي بسبب توعّك صحّته، رُسِم محلّه مار ديونيسيوس وهو هنديّ المولد.

وتشير الصفحات الأربع الأخيرة من التقرير بوضوح إلى سلوكيّة الخداع والتحكّم غير الشرعيّ الذي مارسته جهة أثناسيوس بالتنسيق مع الإدارة البريطانيّة في الهند وبدعم منها.

ثمّ يمضي التقرير لتلخيص أهداف العصاة المتآمرين على النحو التالي:

ربّما يرد السؤال عن أهدافهم. فهذه الأهداف تستند إلى شهوة نابعة من تعصّب دينيّ مغلوط، تُعزّزها وعودٌ من أثناسيوس "بإصلاح" الكنيسة السريانيّة وتحويلها الى البروتستانتيّة.

ثم يمضي التقرير بهجوم شديد على العقليّة الضيّقة لدى العديد من الكهنة، فيقول:

نعلم جميعًا داء العمي الذي يُصاب به رجال الدين في بعض الأحيان عندما يغضّون النظر عن الوسيلة ويدعوننا بقولهم: "تعالوا انظروا حماستنا للربّ". ونحن لسنا بغرباء (خاصّة في إنكلترا في هذا الوقت) عن المسار الضيق الذي يعتبر أنّ كلّ من لا يتبع خطواتنا إنّما يرتكب ضررًا فادحًا. وشيءٌ من هذا التطرّف يبرز من الرسالة

التي أرسلها أسقف مدراس الحاليّ (الأنكليكانيّ) في ٤ تشرين الثاني ١٨٧٠ وهو يتحدّث عن المطرانين المتنازعين فيقول:

إنّ مار ديونيسيوس متمسّك بالتقليد الحالي لكنيسة ملبار، وهو غير مستعدّ حتّى للتنازل عن إقامة الصلاة إلى العذراء. ونتيجةً لذلك، فقد أوصى الأسقف جِل، في مشورةٍ له لرئيس أساقفة كانتربري، بمؤازرة مار أثناسيوس وتفضيله على مار ديونيسيوس. وإذا كان رجلٌ معروف بصراحته قد غيّر رأيه وانقاد هو ورفاقه الأساقفة إلى نتيجةٍ مضادّة لمار ديونيسيوس، أي إلى نتيجةٍ معاكسة للحقيقة، عندما يُنظر إلى الأمور بصراحة وصدق، فإنّ هذا يدلّ على أنّ رجال الدين المذكورين قد اعتمدوا على رجال قد تمّ خداعهم، وعليه فإنّ أقوالهم أضحت بدورها (ولو من دون قصد) مصدر خداع. لقد سأل رئيس أساقفة كانتربري عن براهين، وقد طلبتِ الحكومةُ معلومات. ونحن على ثقة بأنّه قد تمّت الإجابة عن هذين الطلبين.

إنّ حقيقةَ الأمر كاملةُ الوضوح. وحقُّ البطريرك لعزل (أثناسيوس) غير قابلٍ للجدل. أمّا الموضوع الجانبيّ الذي خُلق بغية الابتعاد عن صُلب موضوع البحث والذي دار حول السؤال: منذ متى استلم مسيحيّو الملبار رسامات أساقفتهم من أنطاكية، فلا علاقة له بموضوع البحث. فإضافةً إلى حقيقة أنّ مسيحيّي الملبار قد اختاروا طوعًا الالتحاق بأنطاكية منذ أكثر من قرنين، فإنّ أثناسيوس، الرجل الذي هو مصدر النزاع كان بنفسه قد توجّه إلى أنطاكية ليُرسم أسقفًا في ١٨٤٣ وهو يبني ادّعاءاته استنادًا إلى الصلاحيّات التي منحها له بطريرك أنطاكية (والتي أُلغِيتْ في ١٨٤٦).

ويفضح الجزء الأخير من التقرير بدون أيّ التباس، على غرار بقيّة التقرير، آراء وممارسات الجهات الكهنوتيّة والمدنيّة البريطانيّة في الهند على مدى فترة النزاع هذه. وينتهي التقرير بالنص التالي:

إنّ الحكومة البريطانيّة (التي هدفها صيانةُ السلم بين رعاياها) قد تدخّلت فعلًا لغرضٍ ما، من خلال ممثّلها الجالس في ترافنكور. فليس فقط أنّ المذكور لم يُدلِ بالحقّ، بل إنّ الحكومة بسكوتها عن النطق بالصدق، قد انحازتْ ورمتْ بثقلها دعمًا للتفرقة والسرقة والعمل الخطأ.

الملحق أ-٥

ترجمة مذكّرة المطران أفرام برصوم المقدَّمة إلى مؤتمر السلام في باريس / شباط ١٩٢٠[٢]

لنا الشرف أن نقدّم لمؤتمر السلام المعلومات التي كلّفني قداسةُ بطريرك أنطاكية للسريان بوضعِها أمام المؤتمر حول معاناة وأماني شعبنا الذي عاش على مدى التاريخ، في ما بين النهرين، في المناطق العليا من وديان نهرَيْ دجلة والفرات، وأن نؤكّدَ على النقاط التالية:

١- إنّ شعبنا، بالإضافة الى الاضطهاد الذي عاناه في أيّام السلطان الأحمر عبد الحميد عام ١٨٩٥، فإنّه نسبةً إلى عدد أفراده، قد فقد أكثر من أيّ شعبٍ آخر على يد سيف الأتراك وخناجر إخوتهم في البربريّة - الأكراد، كما سيتضّح في القائمة المرفقة والتي تُظهر أنّ السريان فقدوا ما يقرب من ٩٠,٠٠٠ والنساطرة والكلدان ٩٠,٠٠٠ أيضًا.

٢- نأسف بمرارة أن نرى هذا الشعب العظيم الذي خدم الحضارة على مدى التاريخ يَلقى الآن إهمالًا حتّى من الصحف الأوروبيّة والمراسلين الدبلوماسيّين الذين يسمّون المذابح التي قام بها الأتراك مذابح أرمنيّة بينما يجب أن تُسمّى "مذابح مسيحيّة" حيث إنّ جميع المسيحيّين لاقوا المصير الأليم نفسه.

٣- إنّنا ندعو مؤتمر السلام إلى إدانة تركيا المجرمة على مذابح السريان / الكلدان الأبرياء الذين لا تستطيع (تركيا) اتّهامهم بالتآمر أو المعارضة، وعليه نطلب تحرير ولايات ديار بكر وبتليس وخربوت وأورفا من نيرها.

---

[2] Atto, *Hostages in the Homeland, Orphans in the Diaspora* …pp. 541-542.

٤- إنّنا نحتجّ على فكرة تأسيس سلطة كرديّة، يحاول أحد الوفود المزعومة ترويجها حيث سيكون من شأنها تجديد مشاهد المعاناة الرهيبة من بربريّتهم الشنيعة.

٥- نطالب بتعويضات عن خسائرنا.

٦- نطالب بتأمين حريّتنا الوطنيّة والدينيّة، متّكلين على عدالة مؤتمر السلام الذي سيحكم على مصير شعبنا المتطلّع إلى مستقبلٍ آمنٍ ليستعيد دوره الحضاريّ.

الملحق أ-٦-١

عبدالله قصير- شاهد عيان في الجيش العثمانيّ[3]

قصّة تشير إلى الصبر على الصّعاب والسعي الدؤوب للمستقبل.

وُلِدَ عبدالله (١٨٨٧-١٩٧٨) في الموصل وأكمل دراسة تعليمه الابتدائيّ في مدرسة المُرسَلين الدومينيكان في الموصل، وتعليمه الثانويّ في مدرسة الإنجيليّين في ماردين. ثمّ التحق بمدرسة الطبّ في كليّة البروتستانت السوريّة (سُمِّيتْ بعد ذلك بالجامعة الأمريكيّة في بيروت) في عام ١٩٠٩. وفي عام ١٩١٤، وقبل سنةٍ من إكماله دراستَهُ الطبّيّة جُنِّدَ إلزاميًّا في الجيش العثمانيّ، وأُرسِلَ للخدمة كطبيب مع الفرقة الثالثة في القوقاز بجوار مصفاة باكو في أذربيجان، ثم في غرب أرمينيا. وفي كانون الثاني عام ١٩١٦، نُقل إلى يريفان وأُخبِر أنَّ وحدته ستُرسَل إلى ما بين النهرين لمحاربة الإنكليز. وفيما كان يسير من يريفان إلى مدينة ڤان، رأى الفظائع تُرتَكب ضدّ الشعب الأرمنيّ وكان العثمانيّون يبيدون أفراد الشعب الأرمنيّ بصورة منظّمة، الأمر الذي لم يكن يعلمه آنذئذ، فصُدِمَ بما شاهده:

> فالمدنيّون العُزّل أصبحوا ضحايا لانتقام وشهوة الجنود الأتراك، وبواسطة كلاب الصيد، كانوا يجدون أماكن اختباء الأرمن الذين نجوا، ولعبوا دورًا إجراميًا في تعذيبهم وضرب الشيوخ بأعقاب بنادقهم. ومن كان يتحرّك منهم كانوا يرفسونه على صدره بأحذيتهم الثقيلة حتى الموت، وكانوا يهاجمون النساء ويُسكتون صرخات الأطفال بطلقاتهم.

وعندما سأل أحد الجنود عن هذه الأفعال التي لم يسبق له العلم بها، قيل له:

[3] Maria Kassir, *The Paediatrician A Pioneer in the Garden of Eden* 2013, pp. 91-101.

لكنّ أبناءهم وإخوتهم وآباءهم وأنسباءهم وكل الجمع الأرمنيّ قذر، وهم يتجسّسون للروس لذا فقدْنا آلافَ الجنود. هم مسيحيّون ويريدون أن يَغلبَ الروسُ لكي يجعلوا من الأناضول بلدًا مسيحيًّا. نحن نحارب من أجل الإسلام وسوف نبيد كل الأقلّيّات المسيحيّة.

وشعر عبدالله بشيءٍ من الاطمئنان لأنّهم لم يعرفوا أنّه مسيحيّ إذ ظنّوا من اسميه الأوّل والثاني العربيَّين (عبدالله سليمان) أنّه يتبع نفس دينهم.

والتحق عبدالله بمهمّته التالية في الكوت على دجلة، على بعد نحو ١٦٠ كم جنوب شرق بغداد. وكان الجيش البريطانيّ الذي يبلغ ١٣٠٠٠ جنديٍّ إنكليزيٍّ وكورخاش من الهنود، تحت قيادة الجنرال تاونسند، قد استسلم في نيسان ١٩١٦. فقرّر العثمانيّون أنْ يسوقوا الأسرى إلى إستانبول وأُمِر عبدالله أنْ يرافقهم كطبيب. وتحت الشمس المحرقة أصبح الكثير من السجناء ضحايا ضربة الشمس والكوليرا أو الملاريا، الأمراض التي قاومها الكورخاش أفضل من الإنكليز. ونتيجةً لذلك، فإنَّ ثلث الإنكليز ونصف الهنود فقط نجوا في السفر. وبعد إكمال مهمّته سُرِّح عبدالله من الجيش وسُمِح له بإكمال دراسته في بيروت في الكلّيّة البروتستانتيّة السوريّة (الجامعة الأمريكيّة في بيروت لاحقًا) ومُنح الشهادة المنشودة في الطب في حزيران عام ١٩١٧. وعاد إلى العراق حيث كان أوّل عملٍ له تعيينه الطبيب المسؤول في سجن بغداد، بعدئذ أكمل دراساته في إنكلترا في الفترة ١٩٣٢– ١٩٣٤ حيث مُنح دبلومًا تخصّصيًّا في طبّ الأطفال وعاد إلى بغداد وساعد في تأسيس جمعيّة حماية الأطفال العراقيّة. وفي عام ١٩٤٣ عُيِّن أول طبيبٍ لكرسي طبّ الأطفال في كليّة الطبّ الشهيرة.

الملحق أ ٦-٢

"السريانية الأرثوذكسيّة" – اسم وهويّة – نظرة تاريخيّة

أدناه موجزٌ بالدلالات التاريخيّة لهذه التسمية مقتبسة من كتاب: *إقامة الدليل على استمرار الاسم الأصيل واستنكار النعت الدخيل*، للأرخدياقون نعمة الله دنّو.

مصادر هذه الدلالات:

١- شهادات رؤساء وعلماء السريان الأرثوذكس

٢- شهادات رسميّة

٣- شهادات إسلاميّة

٤- شهادات الأقباط الأرثوذكس

٥- شهادات الروم الأرثوذكس

٦- شهادات فرق الكاثوليك

٧- شهادات علماء وأدباء

تتضمّن هذه المصادر ما يزيد على مائتي شهادة وردت من ستّين كاتبًا ومصدرًا. وسندرج هنا فقط ملخّصًا بالشهادات الصادرة من رؤساء وعلماء السريان الأرثوذكس على مدى تاريخ الكنيسة.

- في رسالة مجمع الأساقفة في عهد القديس سويريوس الكبير بطريرك أنطاكية (٥١٢-٥٣٨) إلى رؤساء الأديرة بين النهرين ما تعريبه:

"نحن الآن يا إخوتنا الأعضاء الكريمة في جسم البيعة المقدّسة الأرثوذكسيّة بهذا الإيمان معتصمون كما تسلّمناه من القديس سويريوس بطريركنا الملفان الكبير".

- أثناسيوس الأوّل بطريرك أنطاكية (٥٩٥-٦٣١)؛ ورد في منشوره إلى رهبان دير مار متّى الكائن في جبل ألفاف المعروف بالجبل المقلوب بقرب مدينة الموصل ما يلي: "إنّنا نمنح ديركم كرامة الرئاسة على كافّة أديرة الأرثوذكس في المملكة الفارسيّة".

- يوحنّا الثاني بطريرك أنطاكية السريانيّ (٦٣١-٦٤٨)؛ في محاورته عمير ابن سعد أمير الجزيرة نحو سنة ٦٤٣ كتب بصددها كاتبه رسالةً جليلة بالسريانيّة جاء فيها: "وكلّ من كان حاضرًا من الأرثوذكسيّين والخلقيدونيّين كانوا يرفعون الدعاء من أجل حياة سيّدي البطريرك المغبوط وحفظه".

- أثناسيوس الثاني بطريرك أنطاكية (٦٨٤-٦٨٧)؛ جاء في منشوره العام سنة ٦٨٤: "ننهى أن لا يعمد الخوارج أحد من سائر الكهنة الأرثوذكسيّين".

- يعقوب الرهاويّ مطران الرها الفيلسوف العلامة (ت ٧٠٨)؛ كتب في مستهلّ دستور إيمانه قائلًا "نعتقد نحن المسيحيّين القويمي الرأي الأرثوذكسيّين". وممّا رتّبه في دعاء يُذكر فيه رعاةُ الكنيسة الأحياء قوله: "نصلي ضارعين إلى الله .. من أجل رؤسائنا .. القدّيس البطريرك (الأنطاكيّ) ليؤيّده الله مع سائر الأساقفة الأرثوذكسيّين".

وفي دعاء الآباء الملافنة ما يلي: "ولنذكر أيضًا بطريركنا مار سويريوس تاج الأمّة السريانيّة".

- ديونيسيوس الأوّل التلمحريّ بطريرك أنطاكية (٨١٨–٨٤٥)؛ قال في تاريخه السريانيّ ما ترجمته: "زعم أناس أنّه لم يقم ملكٌ من السريان. ونردّ عليهم أنّ الملوك الآراميين في دمشق يُسمّون ملوك السريان في ترجمة العهد القديم السبعينيّة".

- موسى بن كيفا مطران الموصل والخابور (ت ٩٠٣) وله مصنّفات جليلة لاهوتيّة وفلسفيّة تتخلّلها حقائق تاريخيّة؛ ومن قوله في تفسير الأسرار: "إنّ الأرثوذكسيّين الأوّلين لم تكن الكهنة عندهم يتناولون الأجزاء التي تُلقى في الكؤوس ... وهي عادة جميلة أهملها الأرثوذكسيّون اليوم ولا يزال الخلقيدونيّون يراعونها ... أمّا النساطرة فلا يفعلون ذلك".

- يوحنّا التاسع بطريرك أنطاكية (١٠٦٤–١٠٧٣). ورد في رسالته المجمعيّة التي أنفذها الى خريستوذولو (عبد المسيح) بابا وبطريرك الإسكندرية القبطيّ ما يلي: "نعتقد نحن القويمي الرأي الأرثوذكسيّين الخ".

- ديونيسيوس ابن الصليبيّ مطران آمد (ت ١١٧١) اللاهوتيّ الكبير؛ قال في مطلع مناضلاته ضد الخلقيدونيّين: "نعتقد نحن السريان الأرثوذكس" الخ.

  وفي كتابه الفصول العشرة يقول: "إنّنا نحن السريان مع القبط والأرمن)) الخ.

- ميخائيل الكبير بطريرك أنطاكية (١١٦٦–١١٩٩) مؤلّف التاريخ العامّ الضخم المعروف باسمه. وهو كما أسلفنا يسمّينا فيه تارة بالسريان وطورًا بالأرثوذكس. فما جاء في تاريخه عن تسمية السريان، قوله في استيلاء الفرس على بلاد سورية أيّامَ الملك فوقا: "ومن ثم أُعيدَتْ إلى السريان كلّ الكنائس والأديرة التي اختُطفت في أيّام موريقي ... الذي أثار عليهم اضطهادًا واغتصبها".

  وقال عن مار يعقوب البرادعي: "إنّ حاشيته ألحّوا عليه بالذهاب إلى الإسكندريّة لتوطيد الاتّحاد بين المصريّين والسريان".

قال: "إنّ يسطنيان (٥٢٧–٥٦٥) اقترن بابنة كاهن أرثوذكسيّ وتعهّد بأن لا يكرهها على قبول مجمع خلقيدون ... وإنّ الملكة ثيودورة أسدت إلى الأرثوذكسيّين أفضالًا كثيرةً بحرارة إيمانها."

وكتب أيضًا: "إنّ يعقوب من دير المنحوت الذي سُقّف باسم الرها، كان يجول في كلّ بلاد الشرق ويمنح الرسامات للأرثوذكس". ويقول عن مار أحودامه أنّه: "ببراهينه أفحم الجاثاليق ... وأمر الملك (كسرى) بإحصاء الفريقين، فكان عدد الأرثوذكس خمسة أضعاف عدد النساطرة".

- المؤرّخ الرهاويّ المجهول وضع تاريخًا دينيًّا ومدنيًّا ينتهي سنة ١٢٣٤ وهو في الحوادث الخاصّة بنا يدعونا السريان أو الأرثوذكس. إليك مثلاً ما جاء فيه عن موريقي ملك قسطنطينيّة، إنّه أثار اضطهادًا عنيفًا على الأرثوذكس ... وفي هذا الزمان تُوفّي بطرس بطريرك الأرثوذكس ورُسم يوليان (الأوّل ٥٩١–٥٩٥). ويقول عن غصب هرقل كنيستنا في الرها وطرده المطران أشعيا منها عدوانًا: "وبهذه الصورة اغتُصِبت بيعة الرها من الأرثوذكس".

- سويريوس يعقوب البرطلّي مطران دير مار متى (١٢٤١). قال في رسالة إلى البطريرك: "إلى المُزدان بأبهى الفضائل ... النور الوضّاح المتلألئ بطريرك الأمّة الأرثوذكسيّة في كلّ الأقطار".

ولـه أيضًا من رسالة إلى البطريرك: "إلى الرئيس الأعلى والهامة البطرسيّة المؤتمن على إذاعة الكلمة الروحيّة وموزِّع المؤونة التي لا تنفذ لأبناء الكنيسة الأرثوذكسيّة ... أبي الآباء الجالس على السدّة الرسوليّة". ومن ذلك أيضًا: "إلى فخر الكاملين وبهاء الأرثوذكسيّين وزينة الكنائس" الخ.

- مفريان الشرق غريغوريوس الملقّب بابن العبري (١٢٢٦–١٢٨٦) علّامة العلماء وأمير كتبة السريان. ومن مؤلّفاته العديدة، التاريخ البيعيّ نقتبس منه بعض الشهادات،

فمنها تسميتنا بالسريان ما جاء في ترجمة البطريرك أثناسيوس الثالث (٧٢٤-٧٤٠) أنّه: "عقد اتّحادًا مع الأرمن ... فاتّحدوا (بوحدة الإيمان) ... وقدّس الأساقفة السريان فتناول الأرمن وبعد ذلك قدّس الأساقفة الأرمن فتناول السريان وأصبح الفريقان واحدًا بالإيمان ونظّموا صكًّا مجمعيًّا فأُعطِيَ الصكّ السريانيّ إلى الأرمن والصكّ الأرمنيّ عندنا نحن السريان وذلك سنة ٧٢٦".

قال في ترجمة الجاثاليق بابويه عن الأسقف شمعون الأرشمي إنّه: "كان أرثوذكسيًّا".

وقال أيضًا: "وكان الأرثوذكسيّون يقتبلون الرسامة من قاريس أسقف سنجار".

واستطرد: "وفي ذلك الزمان رُسِم يعقوب المعروف بالبرادعيّ مطرانًا عامًّا على كافّة الأرثوذكسيّين في الشرق والغرب".

وكتب في ترجمة البطريرك سرجيس: "لمّا تُوفّي الطوباويّ مار سويريوس أقام الأرثوذكسيّون مكانه سرجيوس بطريركًا للكرسيّ الأنطاكيّ".

- البطريرك نعمة الله الأوّل (١٥٥٧-١٥٧٦)؛ ورد في رسالته التي أنفذها من منفاه في إيطاليا إلى أبناء البيعة السريانيّة ما بين سنة ١٥٨٠-١٥٩٠ ما يلي: "ينبغي أن تتأكّد دون ارتياب وتثق محبة الله التي فيكم أيّتها الأمّة السريانيّة أبنائي وأحبّائي ... أنّني مستعدّ أن أحتمل كلّ ما يعرض لي من المصائب والمحن في سبيل توطيد البيعة الأرثوذكسيّة".

- البطريرك بطرس الرابع (١٨٧٢-١٨٩٤)؛ نتخطّى الآن الزمان الماضي لنُسمع القرّاء الأعزّاء شهادات صادرة من بطاركتنا المعاصرين للزمان الحاضر. ورد في ترجمة البطريرك المُشار إليه أنّه في زيارته جلالة الملكة فكتوريا في عاصمة الإنكليز نال حظوى وتكريمًا جديرًا بالذكر من لدنها وعطفًا على مصالحه في تفقّد أبناء شعبه في ملبار (الهند) ولمّا طُلِب إليه أن يدوّن اسمه في سجلّ مذهّب، كتب ما يلي بحروفٍ

سريانيّة: لمّا كان في سنة ١٨٧٥ يوم ٢١ شباط نهار الجمعة المبارك، قد حضرتُ أنا الحقير إغناطيوس البطريرك بطرس الثالث بطريرك الكرسيّ الرسوليّ الأنطاكيّ على عموم ملّة السريان القديم الأرثوذكس قد حضرتُ إلى أعتاب الملكة الجليلة المفخّمة المنصورة بالله في قصر ونزر العامر". وذيّلها بتوقيعه.

وللمزيد من المعلومات يُرجى الرجوع إلى المصدر – كتاب الأرخدياقون نعمة الله دنّو: *إقامة الدليل على استمرار الاسم الأصيل واستنكار النعت الدخيل*– ١٩٤٩.

الملحق أ٦-٣

مؤلّفات المطران يوحنّا / يوحانون دولباني

أ- الكتب التي نشرها:

١- كتاب الحمامة لابن العبري بالسريانيّة.

٢- قصائد ابن العبري، نشرها في القدس سنة ١٩٢٩ زوّدها بشرح موجز للألفاظ السريانيّة.

٣- قصائد ابن المعدنيّ، نشرها في القدس سنة ١٩٢٩.

٤- تفسير القداس لموسى ابن كيفا.

٥- رسائل داود بولس بيث ربّان.

٦- أشعار البطريرك نوح اللبنانيّ (سنة ١٩٥٦).

٧- كنز الألحان البيعيّة.

٨- حكمة أحيقار.

ب- الكتب التي وضعها أو ترجمها:

١- كتاب النحلة (قراءة سريانيّ).

٢- كتاب الأساس في الصرف السريانيّ (الجزء الأوّل – ١٩١٥).

٣- رواية لاوي بن عاموس بالعربيّة (سنة ١٩٢٧).

٤- كتاب الهدى في قانون الأحوال الشخصيّة لكنيسة السريان الأرثوذكسيّة (سنة ١٩٢٩).

٥- كتاب مفتاح الجنان للصلوات الفرضيّة (سنة ١٩٠٩).

٦- كتاب مرشد التائب بالعربيّة.

٧- كتاب روح العزاء بالعربيّة.

٨- مقالة في الشفاعة بالعربيّة.

٩- كتاب باقة زهور بالسريانيّة والعربيّة (سنة ١٩٢٩).

١٠- كتاب تراتيل سريانيّة (سنة ١٩٢٩).

١١- كتاب طقس كنسيّ صغير (سنة ١٩٢٩).

١٢- سلسلة كتب القراءة السريانيّة في ثلاثة أجزاء.

١٣- الأقطاب في شهيدات الكتاب، الجزء الأوّل بالعربيّة والثاني بالسريانيّة.

١٤- تاريخ دير مار كبرئيل بالعربيّة والسريانيّة.

١٥- الروضة الزهيّة في الوصايا الإلهيّة بالعربيّة والسريانيّة.

١٦- حياة يعقوب البرادعيّ بالعربيّة وبالسريانيّة.

١٧- الأسرار السبعة بالعربيّة.

١٨- التعليم المسيحيّ للبطريرك أفرام الأوّل برصوم، ترجمه إلى السريانيّة.

١٩- اللؤلؤ المنثور للبطريرك أفرام الاول برصوم، ترجمه من العربيّة إلى السريانيّة سنة ١٩٦٧.

الملحق أ٦– ٤

حول الأرخدياقون نعمة الله دنّو

الجزء الأوّل

أجزاء مستلّة من بحث نشره البطريرك إغناطيوس زكا عيواص في المجلّة البطريركيّة العدد ١١ سنة ١٩٨٢ ص ٣٦–٤٢، تحت باب من سمير الخالدين وعنوان البحث "العلّامة الأرخدياقون نعمة الله دنّو"

.... لقيتُه لأوّل مرّة سنة ١٩٤٩م أثناء قدّاس احتفاليّ في كاتدرائية مار توما في الموصل الحدباء وكنتُ يومئذ في السادسة عشر من عمري طالبًا في معهد مار أفرام الكهنوتيّ. كنتُ قد سمعتُ الكثيرَ عن الأرخدياقون نعمة الله دنّو، ولكن لم تكن عيني قد اكتحلت بمنظره الوسيم، ولم تشنف أذناي بسماع صوته الرخيم، ولئن كانت شهرته قد طبقت الخافقين، فقد كان أشهر من نار على علم، وخاصّةً في الأوساط الدينيّة، وعلى الأخصّ في معهدنا الكهنوتيّ حيث كنّا كثيرًا ما نستعرض قائمةَ أسماء العلماء السريان في الماضي والحاضر ونصفهم حسب تخصّصهم وبقدر ما كان لنا من معرفة، وكنّا نضع الأرخدياقون دنّو في المرتبة الأولى بعد المثلّث الرحمة العلّامة البطريرك أفرام الأوّل برصوم والمثلّث الرحمة العلّامة المطران يوحنّا دولباني خاصّة ونحن نعلم أنّ أستاذينا الراهبين بولس بهنام (مطران الموصل ثم بغداد بعدئذ) وعبد الأحد توما (البطريرك يعقوب الثالث بعدئذ) كانا يستشيرانه في مسائل لغويّة سريانيّة وتاريخيّة ولاهوتيّة عويصة.

... وهو في نثره وشعره ينفح في القارئ والدارس روح الحماسة بمحبّة الكنيسة والوطن والتغنّي بأمجادهما والاقتداء بالآباء الميامين. لذلك أحببنا الأرخدياقون دنّو من خلال دراسةِ كتبِه السريانيّة ومطالعة مقالاته العربيّة اللّاهوتيّة والتاريخيّة والأدبيّة وخاصّة الجدليّة، وكنّا نتحمّس معه للذود عن حياض الكنيسة والدفاع عن حقّها المقدّس، ونحن نشعر بأنّنا نشاركه مسؤوليّة منازلة الخصوم في ميدان الجهاد، ونرى فيه داود يظفر بجليات باسم الربّ الإله.

... كما أنّه كان في مقدّمة مؤسّسي جمعيّة الإحسان في الموصل سنة ١٩٢٦. ولهذه الجمعية تاريخ حافلٌ بالمكارم، فقد سدّتْ حاجةَ الفقير، وآوتِ الغريب، وساعدتِ اليتيم والأرملة، بل عضدتِ العديدَ من الطلّاب النبهاء الفقراء وساعدَتْهم على إكمال دراساتهم العالية.

... جاء في رسالةٍ كتبها المرحومُ الأرخدياقون دنّو في ٣٠ نيسان ١٩٢٦، من الموصل الى الأديب الكبير المرحوم روفائيل بطّي في بغداد ما يأتي: "شَغَلَتْنا نكبة إخواننا في آزخ وقضاء نصيبين في هذه الأيّام، فأولئك المنكودو الحظّ لم يكفِ ما نالهم من الضيم والجور في السنوات الماضية حتى صبّ عليهم الأتراك في أوائل الشهر الماضي كأس الانتقام الأخير. فقد استاقوا رجال آزخ وشبّانها إلى جهاتٍ مجهولة، وأطلقوا الجنودَ في القرية فأمعنوا فيها سلبًا ونهبًا، وغادروا النساء والأطفال والعجزة تحت رحمة الجوع والسبي، وعذّبوا مطرانَهم الشيخ مار يوليوس تعذيبًا قاسيًا. وفي قضاء نصيبين حين ذهبت الجنود للاقتصاص من (حاجي) الزعيم الكرديّ عمدوا إلى عدّة قرى مأهولة بالسريان فأحرقوها ونسفوا ديري مار ملكي ومار دودو المشهورين وأماتوا رهبانهما رميًا بالرصاص لأنّه عزّ عليهم أن يغادروا ديريهم، ولقي المطران الشيخ مار صموئيل حتفه لشدّة الأمطار التي هطلتْ وهو يهرب مع المضطَهَدين. وقد لجأ إلى الموصل نحو خمسمائة نسمة من الذين تمكّنوا اجتياز

المسافة هربًا وهم حفاة عراة في أشدّ حالات البؤس والشقاء. وجمعيّتنا (الإحسان) تسعى لإيوائهم وتخفيف ويلاتهم. ويصل في كلّ يوم عددٌ من اللاجئين المظلومين. وسترفع الجمعيّة نداءها إلى الجهات القريبة والبعيدة لتمدّ يد المساعدة والغوث إلى هؤلاء المنكوبين لأنّ القيام بتدبيرهم وإسكانهم يحتاج إلى نفقات طائلة. إذا رأيتُم مناسبًا فانشروا شيئًا ... في جريدة العراق على أن لا تجرحوا إحساسات الحكومة التركيّة رأفةً بالسريان المطمئنّين الآن في ديار بكر وماردين وقضاء مذيات لئلّا تعمد الحكومة التركيّة إلى إيذائهم عمدًا متى رأتِ الجرائدَ العراقيّة تندّد بفظائعهم".

من مطالعتنا لهذه الرسالة وغيرها نلمس الحكمة التي أنعم الله بها على الأرخدياقون دنّو، فقد كان حقًّا كاستيفانس رئيس الشمامسة، "مشهودًا له (بالفضل) ومملوءًا من الروح القدس والحكمة" (أع ٦:٣) يكمل وصيّة الرب "كنتُ غريبًا فآويتموني"، وفي الوقت نفسه يلهمه الروح أن يتصرّف بحكمةٍ حتّى في ميدان الدفاع عن الحقّ المهضوم وحماية المضطَهَدين المشرّدين والتفكير بإخوة لهم آمنين لئلّا ينالوا من الضيم والظلم ما نالوه هم.

الجزء الثاني

كتابات الأرخدياقون نعمة الله دنّو

صرف الأرخدياقون نعمة الله دنّو جهودًا كبيرة في الأدب والتأليف وخدمة اللّغة والدين واستشهد بمعرفته الواسعة للّغة السريانيّة وترك مصنّفات قيّمة نذكر منها:

١- كتاب "تعليم القراءة السريانيّة" في ثلاثة أجزاء مصوّرة.

٢- كتاب "الأصول الإيمانيّة".

٣- كتاب "الطقسيّات" بجزئين.

٤- كتاب "ألحان السعانين" للأطفال.

٥- كتاب "الترنيمات الروحيّة". (١٩٣٤)

٦- كتاب "الردعة" ردّ به على الرجعة التي وضعها القس إسحق أرملة (١٩١٣).

٧- كتاب "النجعة في تفنيد اللمعة" ردًّا على رسالة المطران يوحنا معمار باشي ١٩١٣.

٨- "إقامة الدليل على استمرار الاسم الأصيل واستنكار النعت الدخيل"، ١٩٤٩.

٩- "حقائق تأريخيّة" ردّ بها على القس يوسف كوكي (مطران البصرة بعدئذ)، ١٩٥٠.

١٠- "جلاء الاخفاق في تاريخ نصارى العراق"، ونشرها تباعًا في مجلّة لسان المشرق الموصليّة.

١١- جدول بأسماء بطاركة الكرسيّ الرسوليّ الأنطاكيّ – نُشر في المجلّة البطريركيّة (٢٠٠٥).

١٢- الموسيقى السريانيّة – لسان المشرق – ١٩٥٠.

١٣- أبحاث منشورة في كلّ من مجلّة الحكمة ومجلّتَيْ المشرق ولسان المشرق.

١٤- "مشاهير السريان في العلوم والبيان"، نُشر قسمٌ منه في مجلّة لسان المشرق. (١٩٥١)

١٥- مقالات عديدة دينيّة وأدبيّة واجتماعيّة نشرها في بعض الصحف:

المجلة البطريركية في القدس، النشرة السريانية في حلب، المشرق الموصليّة، جريدة لسان الأمّة في بيروت.

وهناك مصنّفات أخرى له لم تُنشر بعد، منها تاريخ الأدب وأبحاث قيّمة في الموسيقى السريانيّة، وقد جمع أنغامها في خزائن الألحان السريانيّة.

وللمزيد من المعلومات يمكن الرجوع الى صفحة دائرة الدراسات السريانيّة على الإنترنت بواسطة الرابط التالي:

https://dss-syriacpatriarchate.org/الاعمال-الكاملة/نعمة-الله-دنو/

الملحق أ٦-٥

ملخّص بمؤلّفات البطريرك يعقوب الثالث

- تاريخ الكنيسة السريانية الهنديّة، ١٩٥١.
- تاريخ الكنيسة السريانيّة الأنطاكيّة في جزئين: ١٩٥٣، ١٩٥٧.
- دفقات الطيب أو تاريخ دير مار متّى العجيب، ١٩٦١.
- الشهداء الحميريّون العرب في الوثائق السريانيّة، ١٩٦٦.
- خطب المهرجانات، في جزئين ١٩٦٦، ١٩٦٩.
- صدى المنابر، ١٩٦٩.
- اللآلئ المنثورة في الأقوال المأثورة، في جزئين، ١٩٦٧، ١٩٦٩.
- البراهين الحسّيّة على تقارض السريانيّة والعربيّة، ١٩٦٩.
- بطاركة الشرق، ١٩٦٩.
- أعجوبة الزمان أو مار أفرام نبيّ السريان، ١٩٧٠.
- الأحاجي في جهاد القديس مار فلكسينوس المنبجيّ، ١٩٧٠.
- نفح العبير أو سيرة البطريرك مار سويريوس الكبير، ١٩٧٠.
- هبة الإيمان أو الملفان مار يعقوب السروجيّ أسقف بطنان، ١٩٧١.
- الحقائق الجليّة في الأبحاث التاريخيّة والأدبيّة والفلسفيّة، ١٩٧٢.

- المجاهد الرسوليّ الكبير مار يعقوب البرادعيّ، ١٩٧٨.
- كتاب الأعياد الحافلة (المعدعدان).
- البيث كاز – تسجيل صوتي للتراث الكنسيّ.

إضافةً إلى عدد كبير من المقالات التي سطّرها في المجلّة البطريركية من ١٩٦٢ – ١٩٨٠.

الملحق أ٦-٦

ملخّص بمؤلّفات المطران بولس بهنام[٤]

- تحقيقات تاريخيّة لغويّة في حقل اللّغات الساميّة، ١٩٥٣.
- العلاقات الجوهريّة بين اللّغتين السريانيّة والعربيّة
- البنفسجة الذكيّة في خلاصة التعاليم المسيحيّة
- الثقافة السريانيّة
- تيودورة، قصّة البطولة والجهاد والتضحية والإيمان ١٩٥٦
- الفلسفة المشّائية
- أحيقار الحكيم، ١٩٧٦
- الفيلسوف اللاّهوتي القدّيس سويريوس موسى بن كيفا، ١٩٥١
- الحكمة الإلهيّة للشاعر والفيلسوف والعلّامة مار غريغوريوس ابن العبريّ
- تعريب كتاب الإيثيقون لابن العبري، ١٩٦٧
- البابا ديوسقورس الإسكندريّ حامي الإيمان (٤٤٤-٤٥٤)، ١٩٦٨
- ابن العبري الشاعر
- بحوث تاريخيّة حول الأديرة والأماكن الأثريّة

دير مار متى

---

[٤] للمزيد من التفاصيل انظر صوت نينوى وارام تأليف المطران اسحق ساكا ١٩٨٨.

دير مار برصوم

دير مار دانيال الناسك

دير المعلّق، اسكي موصل

تاريخ دير مار مرقس

تكريت في التاريخ

الكنائس القديمة في العراق

- تاريخ طور عبدين للبطريرك أفرام برصوم، نقله من السريانيّة إلى العربيّة، ١٩٦٤
- نفحات الخزام أو حياة البطريرك أفرام، الموصل ١٩٥٩
- أدب الرسالة عند السريان – نُشِر في حلب عام ١٩٨٠

عدا عشرات البحوث والمقالات التي نشرها في مجلّتَيْ المشرق ولسان المشرق وفي المجلّة البطريركيّة

الملحق أ ٦-٧

ملخّص بمؤلّفات البطريرك زكّا عيواص

- عقيدة التجسّد الإلهيّ في الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة، ١٩٥٩
- حسن الشهادة والأداء في سرّي التجسّد والفداء، ١٩٥٩
- القدّيسة مريم العذراء في الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة
- سلسلة التهذيب المسيحيّ، أربعة أجزاء، ١٩٦٥، ١٩٦٧
- الأسرار السبعة – مع الربّان إسحق ساكا، ١٩٧٠
- بحوث تاريخيّة دينيّة أدبيّة – الجزء الأوّل ١٩٩٨
- بحوث عقيدية تاريخيّة روحيّة – الجزء الثاني ١٩٩٨
- بحوث تاريخيّة لاهوتيّة روحيّة – الجزء الثالث ٢٠٠٠
- رائحة المسيح الذكيّة، ٢٠٠٨
- مصابيح على الطريق، ١٩٨٤
- الكتاب المقدس باللّغة السريانيّة، ٢٠٠٢
- القديس مار بطرس هامة الرسل، ١٩٩٦
- الحمامة، تأليف ابن العبري، ١٩٨٣
- المرقاة في أعمال راعي الرعاة، ١٩٥٨
- المشكاة في زيارة راعي الرعاة، ١٩٦٠
- نفحات قداسة، ١٩٨٥

مقالات مسهبة في:

- وجود الله
- سرّ القربان المقدس ومدخل إلى طقس القدّاس الإلهيّ
- المسيح آتٍ
- القانون العقيديّ لكنيسة أنطاكية السريانيّة الأرثوذكسيّة
- الفكر السريانيّ والكنيسة السريانيّة في القرن الرابع الميلاديّ
- خلاصة العقائد الدينيّة وتحدّياتها في كنيسة أنطاكية السريانيّة الأرثوذكسيّة
- الأعياد في كنيسة أنطاكية السريانيّة الأرثوذكسيّة
- التقليد
- الرهبانيّة في كنيسة أنطاكية السريانيّة الأرثوذكسيّة
- دور المرأة في كنيسة أنطاكية السريانيّة الأرثوذكسيّة
- الإسلام والسريان تاريخ مشترك

إضافةً إلى عددٍ كبيرٍ من المقالات في المجلّة البطريركيّة والمناشير الروحية التي أصدرها من عام ١٩٨١ إلى ٢٠١٤.

الملحق أ٦–٨

TABLE NO.3 THE SYRIAN ORTHODOX IN TUR ‘ABDIN OVER THE COURSE OF THE TWENTIETH CENTURY

الجدول رقم (٣) السريان الأرثوذكس في طور عبدين خلال القرن العشرين

Note: *Numbers are those of families, though figures in brackets for 1966 denote persons. (T) Indicates a Turoyo-Speaking village. Under 1979 “p” indicates that the village had a priest that year; number 1981 “s” indicates that the village had a school that year.*

ملاحظات:

الأرقام تمثّل أعداد العوائل. الأرقام بين الأقواس هي لعدد الأفراد.

الحرف (T) يشير الى حيث أنّ اللّغة الدارجة هي الطورانيّة.

الحرف (p) يشير إلى أنّ القرية كان لها كاهن.

الحرف (s) تحت عامود سنة ١٩٨١ يشير حيث كان للقرية مدرسة.

	1915	**1966**	**1978**	**1979**	**1981**	**1987**	**1995**	**1997**
Ahlah/Narli	3-4	5 (30)	5	3	3	-		
Anhel/Yemisli (T)	200	(1306)	152	140p	135s	82	7	
Araban/Karalar	100							
Arbay/Alayurt	30	32 (215)	18	13p		-		
Arbo/Taskoy (T)	70	40 (304)	40	33	24s	10		
Arkah (Harabale/Uckoy) (T)	70	120 (950)	103	92p	88s	70	38	
Armun	10							
Aynwardo (Aynvrt/Gulgoze) (T)	c200	140 (1150)	96	91	93s	60	7	
Azakh (Bethzabday)/Idil	750	185 (1225)	145	116p	120		13	
Baglet	4							
Balaneh	5							
Barlat	10							

	1915	**1966**	**1978**	**1979**	**1981**	**1987**	**1995**	**1997**
Bayazah	50					-		
Bazar								
Benkelbe/Cucuryurt	30	(125)	12	12	-			
Bequyone/Bakisyan (Beth Qustan)/ Alagoz (T)	120	155 (620)	73	62p	63s	30	15	17
Beth Ishaq (Bashak)	20							
Beth Debe (Badip)/Dibek (T)	40	65 (610)	63	42	9			
Beth Man 'im (T)		6 (37)						
Beth Spirino (Bsorino, Basibrin)/ Haberli (T)	c200	120 (900)	78	70p	63s	40	22	18
Birguriya/Sogotlu	12	6	5					
Bnebil/Bulbulkoyu	150		36	35p			18	
Bote/Bardakci (T)	300	75 (552)	43	30p	21	-		
Celik	20							
Ciftlik	1	1	2					
Cmelin								
Dayr Qubbe (Derkup)/Karagol (T)	10	15 (95)	12	7	4		2	
Dayro da.Slibo (Dersalip/Catacam)	70	18 (180)	19	17	11	8	6	
DDerdil								
Derhab	1							
Derikfan								
Doger	50							
Define (Difne)/Ucyol								
Esgtrako/Ortaca (T)	20	4 (25)	2	-				
Esfes(Haspist)/Yarbasi	30		3	-				

	1915	1966	1978	1979	1981	1987	1995	1997
Gariseh	10							
Gerdahul	10							
Gerfashshe	40							
Gerkeshamo (in Syria)	35							
Gershiran (Tel Aryawon, in Syria)	20							
Grebiyeh	10							
Gremirah/Girmeli (T)	70	34 (225)	32	29	25	73		
Goliye			3	1				
Gulika								
Habsnas (Habsus)/Mercimekli (T)	100	56	42	38p	33	10	3	
Hah/Anitli	100	73 (475)	67	55p	52s	42	19	18
Harabebanna								
Harabmishka/Dagici (T)	20	58 (394)	40	36				
Hawreh								
Hbob/Guzelsu (T)	40	18 (130)	20	16	12			
Hedil/Kayi	20					-		
Helwah	40		3	3p				
Hesno d-Anttho/Kalitmara								
Hesno d-Kifo/Hasankeyf	c500 incl. Arm)		50					
Ibrahimiye	10	8						
‘IIoz								
Kafro tahtoyto/Elbegendi (T)	30	37 (310)	44	37	23	15		

	1915	1966	1978	1979	1981	1987	1995	1997
Kalfro ‘eloyto/Arica (T)	80	72 (720)	65	60p	52s	25		
Karburan/Dargecit	c 500	150 (875)	16	-				
Karmut								
Kenkeh/Kinik	?50		3	-				
Kerkenne								
Kfarbe (Fofyat)/Gungören	40	20 (115)	21	17	15s	8		
Kfargusan (Gercüs)	?30		3	2	-			
Kfarshenne	25				-			
Kfarzeh/Altintas (T)	160	130 (775)	68	64p	42s	27	12	12
Killit/Dereici	c 200	(600)	62	58			7	
Kwetlah	20					10		
Laylan	15							
Ma’ar/Eskihisar	50							
Marbobo/Günyurdu (T)		57 (410)	67	38	26s			
Mardin		(1100)	63	52p			75	
Marwaniyah	10							
Mindun/Ogündük (T)	c500	140 (1000)	128	125p	109	80	45	40
Midyat (T)	1400	700 (5000)	403	400p	400s	250	108	70
Mzizah/Dogancay (T)	70	100 (724)	80		56s	35	8	7
Narkatin								
Nsibin	100		4	2	-			
Papare								
Qowal	10							
Qritho d-Idto (Gündükshükrü) / Odabasi (T)	50	90 (600)	106	102	70s	40	9	15
Qustan (See Bequsyone)								

	1915	**1966**	**1978**	**1979**	**1981**	**1987**	**1995**	**1997**
Salah/Baristepe (T)	28	(230)	15	14p	15s	8	1	
Sare/(Gawoyto) / Sariköy (T)	24	(180)	22	20	15	6	1	
Savur			3	3			3	
Seyderi/Ucyol (T)	20	30 (287)	36	35p	22	18		
Shahirkan	20							
Shalhumiyeh	50							
Shufiranasa	1							
Tamers (temerze)/Uçakli (T)	20	5(26)	4	2		-		
Tel Cahan	15							
Tel Manar	10							
Tel Yakub	10							
Tel Sha'ir	10							
Tel Hasan	15							
Tel Khatun	50							
Urdnus (Arnas)/Baglarbasi (T)	70	63 (390)	38	36p	28	20		
Yardo/Yamanlar	30	(110)	33	31	27			
Zuhuran/Basyurt								
Zangan	30							
Zaz/Izbirak	200	75 (515)	69	62p	53s	25		
Zinawrah	20							

Compiled from the following sources:

1915 and 1987: Suleyman Hanno, Gunhe d-Suryoyo, and Qolo Suryoyo 56 (1957)

1966: H. Ritter, Turoyo, A.I. (Beruit, 1967) (With Turkish names).

1978: and 1979: Qolo Suryoyo II (1979) (with Turkish names).

1981: Qolo Suryoyo 19 (1981).

1995: Zur Lage der Christen in der Sudostturkei in Syrien und dem Irak (Ausbury, 1995), p88.

1997: Qolo Suryoyo 117/118 (1997).

المعلومات أعلاه هي مستقاة من المصادر التالية:

١٩١٥و١٩٨٧: سليمان حنّو وقولو سوريويو

١٩٦٦: رتر. طوريو (بيروت ١٩٦٧) (مع الأسماء التركيّة).

١٩٧٨ و ١٩٧٩، قولو سوريويو II (١٩٧٩) (مع الأسماء التركية)

١٩٨١: قولو سوريويو ١٩ (١٩٨١).

١٩٩٥: بحث أوسبورغ، ١٩٩٥، ص٨٨

١٩٩٧: قولو سوريويو ١١٨/١١٧ (١٩٩٧)

الملحق ب – الوثائق الأرشيفيّة

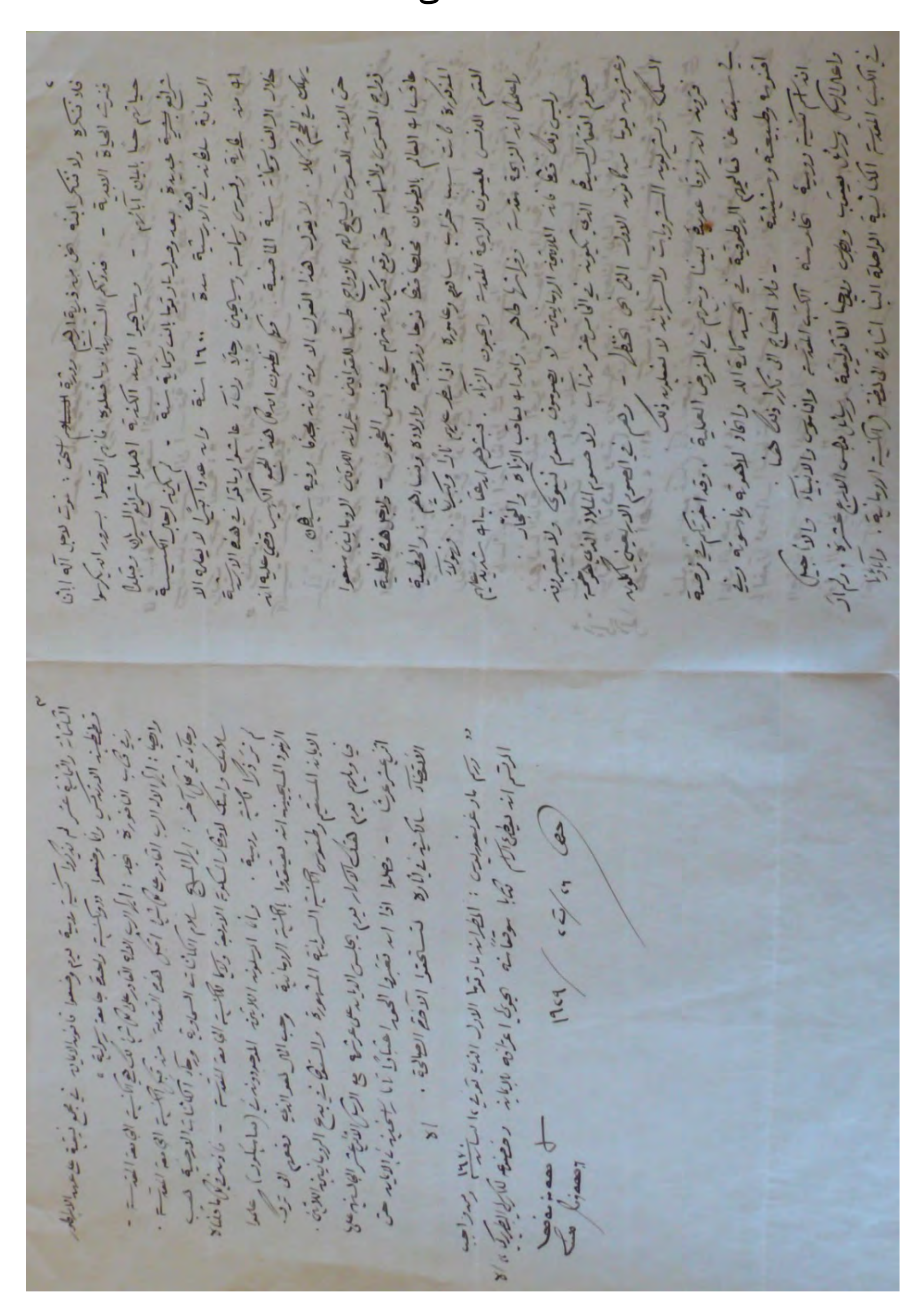
منشور مار غريغوريوس عبد الجليل الموصلي مطران اورشليم
ورسول بلاد ملبار (+ ١٦٧١)

في ٥ شباط ١٦٦٨ م بعث الطيب الذكر مار غريغوريوس عبد الجليل الموصلي مطران اورشليم
ورسول ملبار منشوراً الى اساقفة وكهنة [illegible]
واليك ترجمة نصه: "

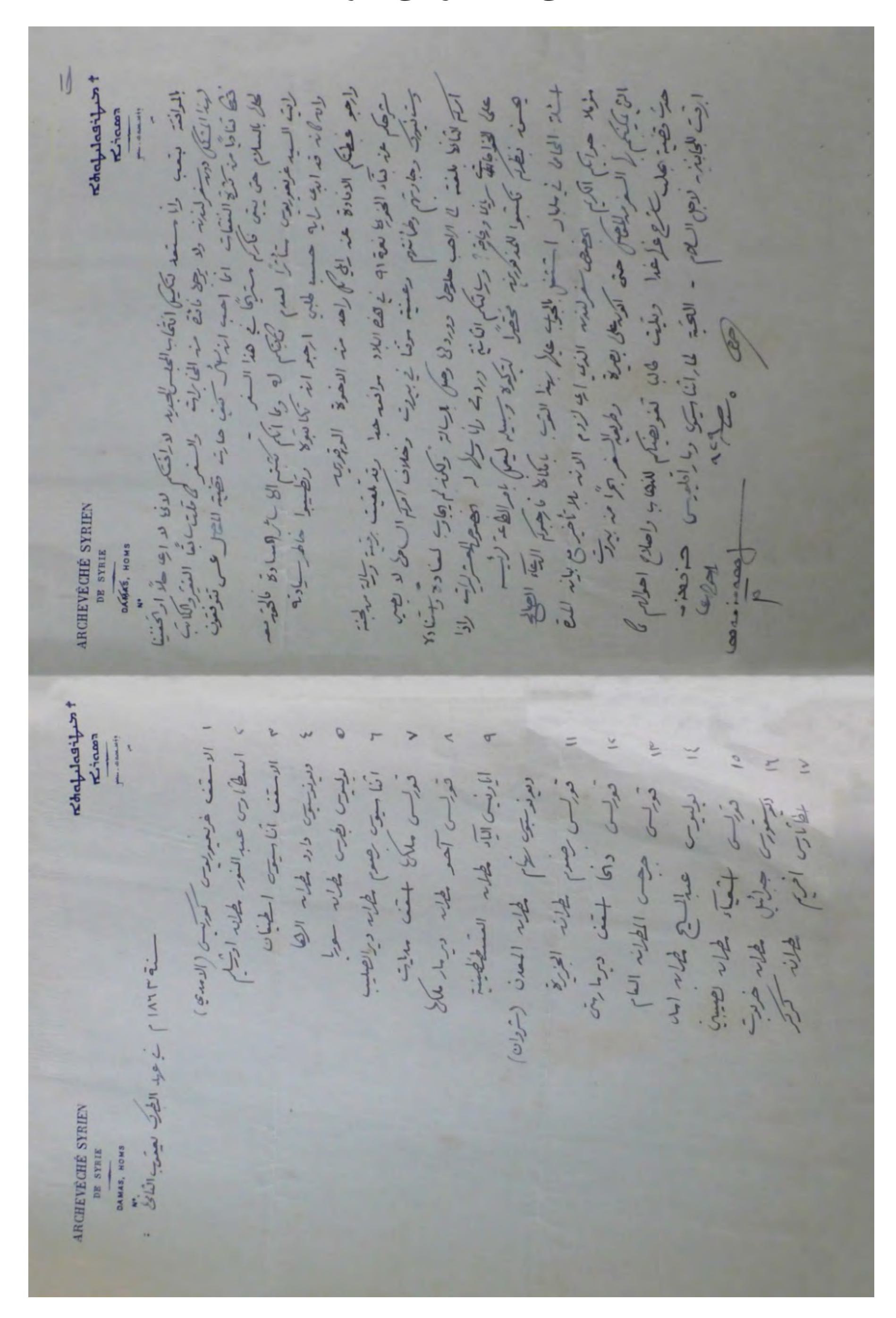
" وصلني خبر الاضطهاد الذي تحملونه صابرين من الرجال العميان الذين تركوا قوانين
الكنيسة السريانية الصحيحة والتحقوا بالرجال المنشقين لكنيسة رومية الذين كانوا قبلا
سريانا تابعين ايماننا القويم لكنهم ضلوا اخيرا بتأثير ملوك البرتغال الاشرار
وقد جمعوا لهم مؤتمرا ضد القانون وحرّفوا الايمان القويم ايمان رسل ملتنا الابرار
والقوانين المرتبة قوانين مجمع نيقية وابدلوا طقوس وسنن الاجيال الاولى الثمينة بزخارف
غريبة حديثة مختلقة ووقعوا في الهرطقة محاولين ايقاع آخرين ايضا في هرطقتهم.
والبدع الكثيرة لا يسمح الوقت بتعدادها مفصلا لكننا نؤمل ان نكلمكم بها مشافهةً.
فاسألكم اذاً ان تحافظوا على قوانين الكنيسة السريانية ذاكرين ان الشقاء والآلام في
هذه الدنيا الفانية تجلب الحياة الدائمة والسعادة والراحة والرب يقول: من يصبر
الى المنتهى يخلص - وان ملكوت السموات تُغتصب غصباً - وكتب مار بطرس في
رسالته "الى هذا دعيتم فانكم فان المسيح ايضا تألم لاجلنا (بدلنا) وابقى لنا مثالا لكي تتبعوا
خطواته (بطرس ٢: ٢١)" وكتب مار بولس لسان الكنيسة المقدسة في رسالته الى
فيلبي "اسمع عنكم بانكم ثابتون في روح واحد مجاهدين معا بنفس واحدة مع
ايمان الانجيل ١: ٢٧" ومار يعقوب الطوباوي يقول "٥: ١٠: اعتبروا
يا اخوتي لاحتمال المشقات وطول الصبر بالانبياء الذين تكلموا باسم الرب: ها نحن نطوّب
الصابرين قد سمعتم بصبر ايوب ورأيتم عاقبة الرب لان الرب كثير الرحمة ورؤوف" ومار
افرام السرياني يقول: "احتملوا المشقات غير مائلين عن الحق [illegible] بالموت ترحيباً من
اجل ايمان آبائكم" وفي كتاب صلواتنا نقرأ في فرض الشهداء مساء الخميس "اما نحن

* بطرس الرسول

P1070660: منشور مار غريغوريوس عبد الجليل الموصلي إلى السريان الأرثوذكس في الهند عام ١٦٦٨ – الصفحة الأولى من الترجمة العربيّة لأفرام برصوم المؤرّخة في ١٩٢٩



P1070661: منشور مار غريغوريوس عبد الجليل الموصلي إلى السريان الأرثوذكس في الهند عام ١٦٦٨ – الصفحتين الثانية والثالثة من الترجمة العربيّة لأفرام برصوم المؤرّخة في ١٩٢٩

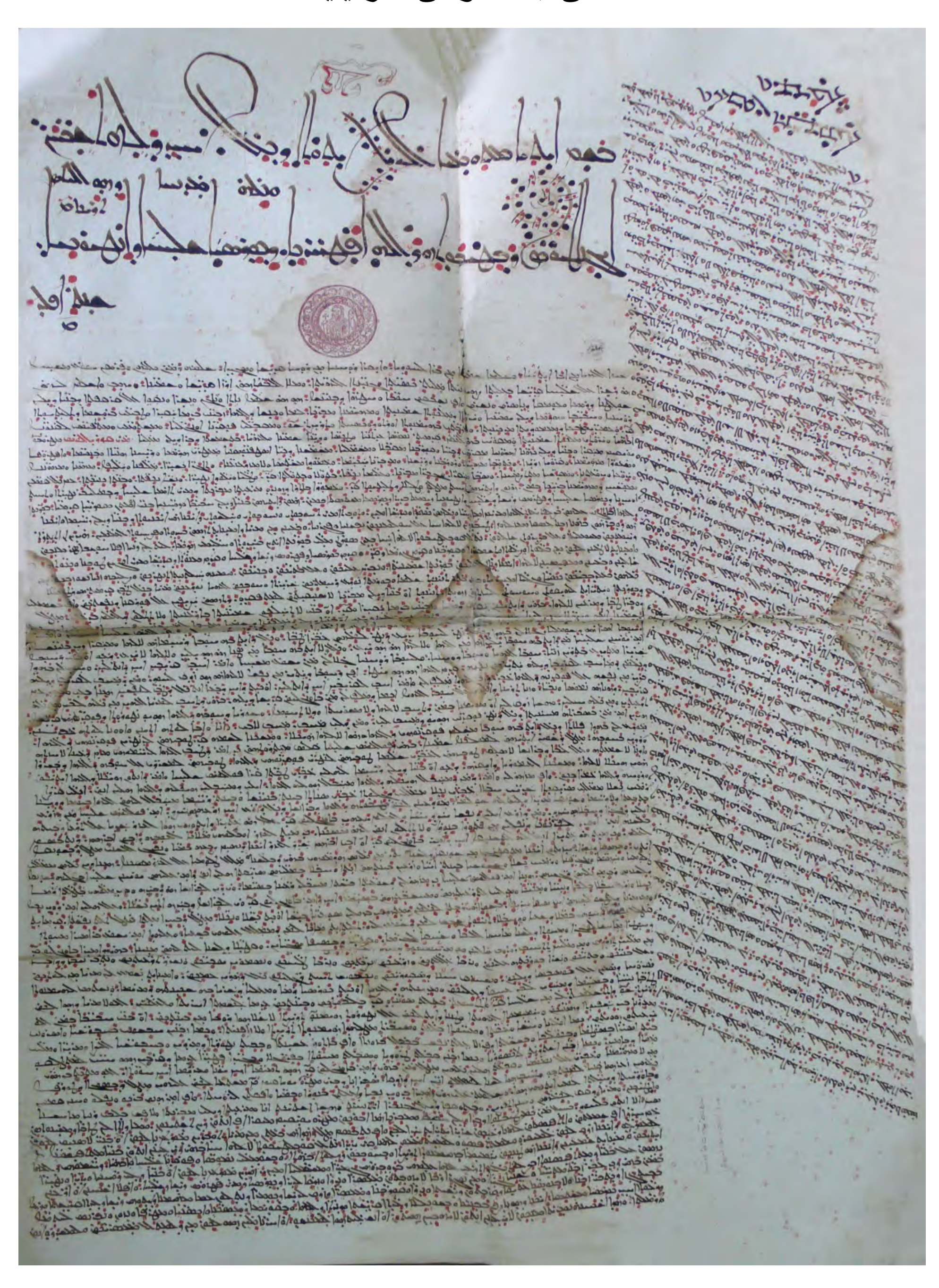


ARCHEVÊCHÉ SYRIEN
DE SYRIE
DAMAS, HOMS

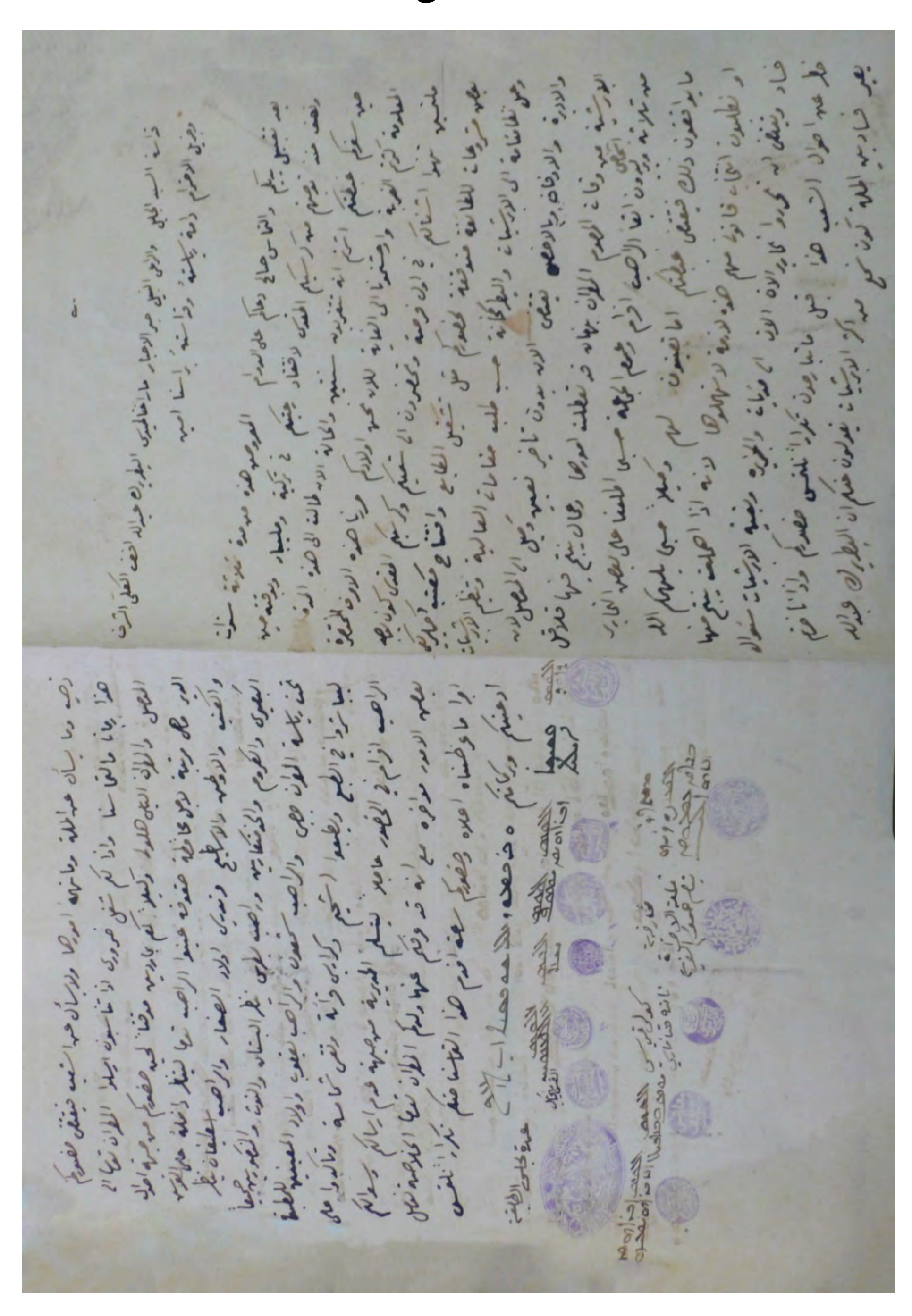
P1080718: قائمة جزئيّة بمطارنة وأساقفة الكنيسة لعام ١٨٦٣ – بقلم أفرام برصوم



P1090952: منشور بطريركيّ بالكرشوني بقلم البطريرك الياس الثاني – تشرين الأوّل ١٨٤٦



P1090957: منشور بطريركيّ بالسريانيّ بقلم البطريرك الياس الثاني – ١٥ أيّار ١٨٤٥



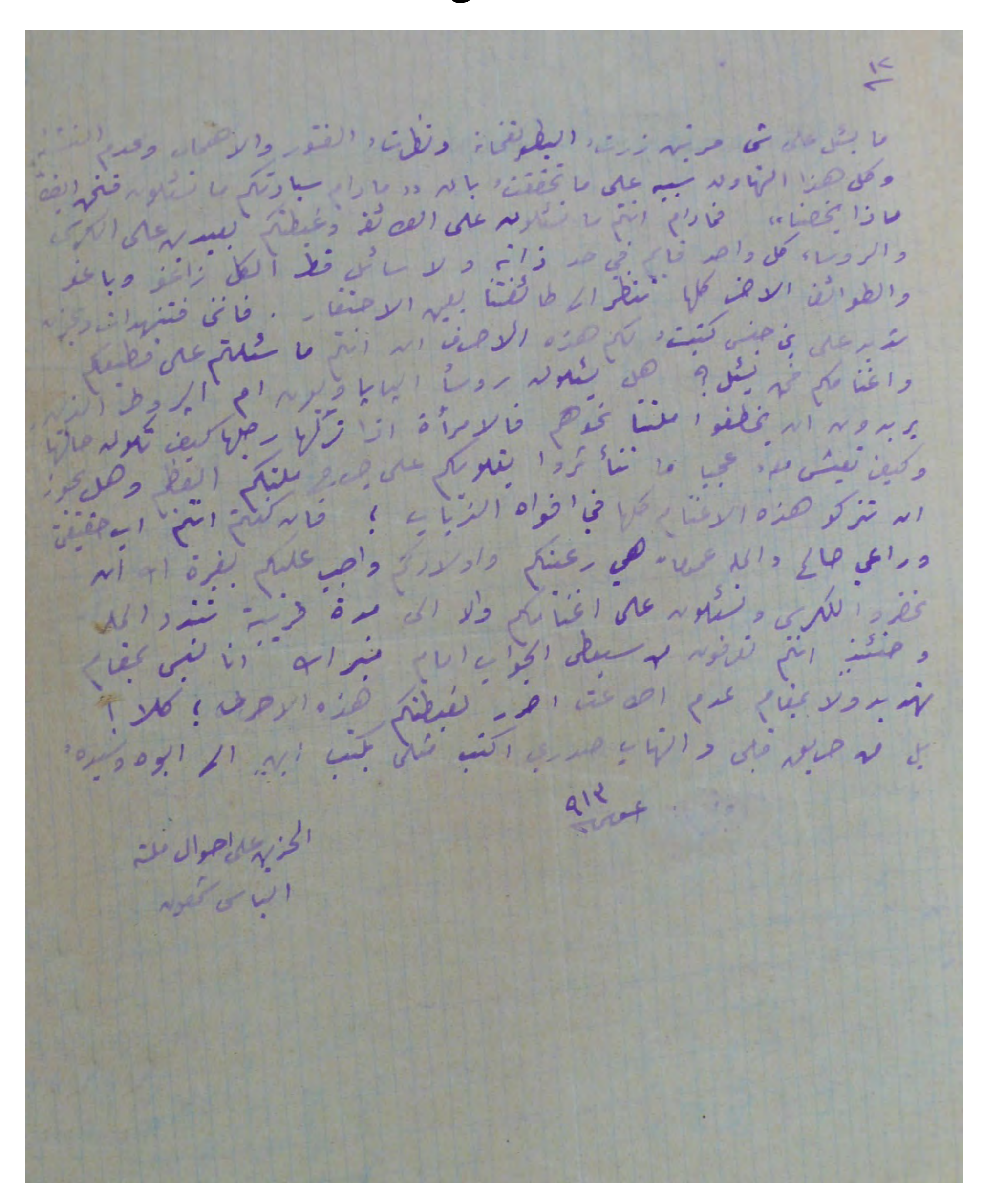
P1090606: رسالة من المجلس الملّيّ في ديار بكر إلى البطريرك عبد الله في ١ آب ١٩١١



P1090656: رسالة من المجلس الملّيّ والنائب البطريركيّ في ماردين إلى البطريرك عبد الله في ٦ آذار ١٩١٣

P1090658: رسالة من الياس شمعون إلى البطريرك عبد الله في ١ آب ١٩١٣ ص ١

P1090659: رسالة من الياس شمعون الى إلبطريرك عبد الله في ١ آب ١٩١٣ ص ٢



P1090660: رسالة من الياس شمعون إلى البطريرك عبد الله في ١ آب ١٩١٣ ص ٣

وقفت على تحرير المطران عبدالله (البطريرك عبدالله الثاني) الى المرحوم انطون عبدالنور كان
قد وجهه اليه من دير الشرفه الى الموصل بتاريخ ٢٥ ايلول ٨٩٦ نقتطف منه المهم كما ياتي
بحروفه
نعمة الله الهيه وبركه سماويه تشمل عزيزنا المبارك انطون افندي عبدالنور بركة الرب تحل
عليه وعلى بيته واولاده
ثم نعلم مودتكم اخذنا تحريركم المورخ ٢٨ تموز ٨٩٦ ش وكذلك الذي ارسله لنا توما افندي
الى حمص وعدم مجاوبتنا لتحاريركم هو انه من حين خروجنا من ديار بكر ووصولنا الى حمص
كنا منحرفين المزاج وما كنا حاصلين على الصحه حتى عند وصولنا الى حمص اشاروا علينا
بعض الحكما ان ننهض لتبديل الهواء وحينئذ قمنا وحضرنا الى بيروت ومن هناك جينا
الى دير الشرفه الموجود في جبل لبنان وكما راينا ان هوا الدير طيب وموقعه منشرح ونشيط
جدًا احببنا السكون فيه لهذا السبب والان نشكره تعالى قد عادت عافيتنا وملكنا الصحه
الكامله . ويعلم الباري ان محبتكم التي هي في داخل قلبنا لا تمحيها خطوب الدهر ولا انقلابات
الزمان وذكرتم عن حضورنا لطرفكم يا عزيزنا هذا الشي من المحالات ولا يمكن ان يصير لان
عندكم مطران شرعي وكيف يمكن ان نحضر الى هناك على مطران الذي هو اقدم منا بالمطرنه ونصير
سبب الشقاق والتفريق وزرع النزاع بين الطائفه هذا الشي ما دخل في عقلنا ولا لنا اراده ان
يكون تقسم واحزاب بين الطائفه . واما خصوص الوالي والموانع التي زالت قبل ما نطلع من ديار بكر
بيومين صار لنا وسيله واصطلحنا مع الوالي واخذنا منه كل امن واطمئنان حتى قدرنا طلعنا من
ديار بكر والا لولا وسيلة الصلح ما كنا نقدر نبعد من ديار بكر ولا ساعه ولكن نشكر الله تعالى
انه سهل امورنا حتى تمنا وصلنا الى حمص بكل امن وراحه والان لنا فكر ان نرجع بعد مده
وجيزه الى حمص ونؤمل ان لا تقطعوا اخباركم الساره عنا بل دائمًا شرفونا باخبار سلامتكم
وثم ان عندنا كلام كثير ولكن لا يمكننا ان نوضحه بالقلم والمداد والعارف تكفيه الاشاره
لاننا نشوفكم غيورين وكثير يحترق فوادنا على غيرتكم لو يمكن تشوفوا قلبنا من داخل لكنتم
تنظروه كالفحم الاسود ولكن ما الفائده . والندم بعد العدم . الله يفرجها .
نهدي وافر الدعا والبركه والسلام لكامل عائلتكم ومن يلوذ بكم ونعمة ربنا مع روحكم دائمًا آمين
٥ احد وجمعا ٥ ح:ط ١ ٢٥ ايلول ٨٩٦ الداعي

غريغوريوس المطران
عبدالله

غريغوريوس المطران عبدالله

(بظهره هذه العباره بخط انطون)
١٦ تشرين ثاني ٨٩٦ تجاوب لحمص

P1090664: رسالة من المطران عبد الله إلى أنطون عبد النور في ٢٥ أيلول ١٨٩٦

٥٠

قدس غبطة سيدنا الجليل والحبر النبيل ذو الرتبة مار اغناطيوس البطريرك عبد الله افندي
ضابط الكرسي الانطاكي الكلي الشرف والفائق الاجلال والاحترام
ادامكم الله على الدوام

بعد تقبيل يديكم المقدسات والتماس ادعيتكم الصالحة المفرجة تشرفنا بتحريركم ٢٠١ ايار ٩١٣ نرفعه حامدين الرب
على عافيتكم الثمينة وكلما قرأنا صار معلومنا ايها الحبر الفائق الاحترام انما الان قد اجتمعنا نحن اعضاء المجلس
الملي بالاتفاق لتحرير هذا التحرير ونعلم غبطتكم عن امور الملة المعطلة والتي عمال تخسر حقوقها مادية ومعنوية
وتخسر خسارات عظيمة وهذه الخسارات كلها حدثت من عدم التدبير ومن عدم اصغائكم لصوت الملة عندما
نطلبكم الى الكرسي وابتعادكم عن الكرسي قد خسرت طائفتنا حقوقها وفرص تقدمها ونجاحها والان كانت
احكامكم هكذا نتركو تشتغل مثلما قد تركتوها هذه مدة طويلة فيا لسوء حظ وطالع هذه الملة المسكينة
ومن يعطي الجواب في يوم الدينونة امام الله العظيم عن هذا الاهمال وعن عدم السؤال على حقوق الملة
والطائفة عمال تفتقد منا من كل جانب من هو الراعي ومن هو الراس ومن هو المسؤول امام الله وقدام
خير الحي لربما تقولوا معي الخسارة فالآن نغمس القلم في بحر من الدموع ونحرر لكم ونبين لكم الخسارة :
اولا : مرات عديدة عرضنا لغبطتكم وعرضنا الى مطران جرجس ومجلس ملة ماردين وذلك من اقدم ستتين
وسنة بخصوص اراضي الشيخانة الذي وضعها الجبعة الروم بالمناصفة اراضي الشيخانة هي عائدة لدير زعفران
وبالم مستعار على اسم مطران جرجس طلبنا من غبطتكم اما بحضر المذكور لدياربكر او توكل وكيل لكي يقسم الاراضي
وذلك من اقدم ستتين يبيع حصة الدير بمقدار (١٠٠٠) ليره لانه يوجد مقدار (٤٠) بارجه كل بارجه تباع
مقدار (٢٥ – ٤٠) ليرا وقد باعوا غيرا املاك عائده للاسلام ونصارى بهذه الصورة ونحن اقتنينا لصاحبه
نحرر لغبطتكم بهذا الخصوص مرات ومقدار عشرين مرة تحررنا الى ماردين الى مطران جرجس فما احد سمع صوتنا والظاهر
فلعين فاسبه لو تباع الاراضي اقدم ستتين وتدفع المصاري بالبانك سنويا بلا شك عشر ليرات كان يجيب
للدير لانه في ذلك التاريخ كان يوجد طالبين كثيرين وكانت فرصة جميلة للبيع لذلك لما حدثت الحرب

P1090669: رسالة من المجلس الملّيّ في ديار بكر إلى البطريرك عبد الله في ١٠ أيّار ١٩١٣ – ص١

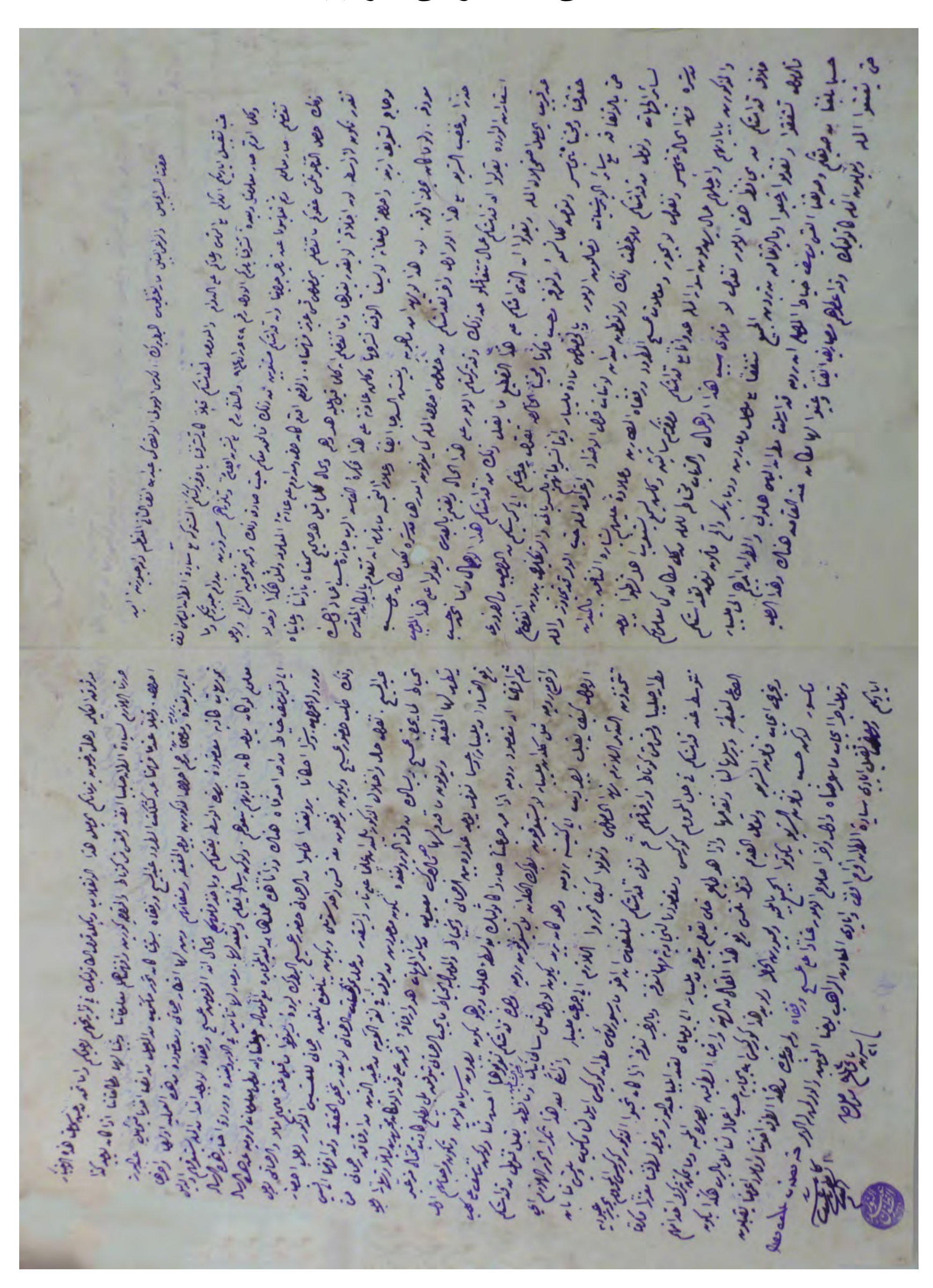
طابس لغرب الاهالي من جهة توقف الاشغال العمومية فقسم منهم هاجروا ومابقي اشوقه للاراضي انكسرت
فالاكثر الاراضي اذا انباعت في ربع قيمة السابقة تساوي فهذا القدر. والخسارة من من نطلبه ومن هو
المسئول عنه من ثمن الاراضي كان يجب يكتب في دير الزعفران للطائفة حسب التساهل وعدم الادارة والاستبداد
الشخصي تحت حقوقنا ووصلنا الى هذه الحالة عدى هذا من جهة الاراضي الان يوجد مسئلة مهمة وهي :
الاراضي المذكورة عندما وضعوها كروم تسلمته (٢٨) شخص والمذكورين كل سنة صرفوا على الاراضي لاجل غرس
ولاجل عمق المر(?) والكسح وتخطيط الاراضي وحفر الجيوب كل فرد مقدار (١٢ – ١٤) ليرا تقريباً سنوية .
فيكون بهذه المقدار ستة سنوات كل فرد صرف (٧٠ – ٨٠) ليرا واكثر والمذكورين يوجد سندات فالنزاع يسمى(?)
بينهم وبين مطران جرجس تحت ختمهم انه حين اخر للقسمة اذا ما قسم يدفع (٥٠) ليرا لكل فرد من المصاريف
وهذه من خمسة ستة اشهر من حيث وعدت القسمة والان الجماعة بحوا(?) الحاح شديد متأثرين جداً من هذه المعاملة
يطلبوا قسمة الاراضي ولابد بعد هذا التحرير اذا ما صار قرار نذير براجعوا رسمياً بموجب مقاولتهم والسندات
التي في ايديهم ولابد الحكومة عندما تطلع على المقاولة تقسم الاراضي بمعرفتها تسلمهم النصف والنصف
الوقف يبقى مهدور ومنزول لابد وحيثما بأن تسرقه الفلاحين(?) لانه مال بلا صاحب بالتاكيد العظيم !
غير طوائف لاجل شي ارحم من وقفهم نقوم قيامتهم . عدى هذا نعرض مسئلة اخرى | ١٦ سابقاً(?)
بارادة سنية زينته(?) بعض قوانين من حقوق الاراضي والاوقاف والاملاك التي كانت مقيدة من المتقدمين او
مقيدة على اسم ثام(?) مستعار مثل (قرية البكيري) العائدة لدير الزعفران بعض اراضيها مقيدة باسم مستعار
على اسم مطران اليان هلولة وغير اوقاف كثيرة في دياربكر وماردين وجبل طور. فبموجب ارادة السنية
اعطت مدة الى ستة اشهر لاجل المراجعة وتقييد الاملاك كلها باسم الكنيسة او الدير العائد
لها او الملة لا باسم شخص وكنا ننتظر مثل بقية البطاركة الذي طبعوا هذه القوانين وارسلوها الى ابرشياتهم
هذه القوانين وملاحقها مع تحارير بطريركية ليعرفوهم عن هذا الخصوص وعن غيره اشياء الا كان من جهة العسكرية
وان كان من جهة المكاتب وان كان من جهة المعلمين وان كان من جهة التخصصات وان كان من جهة زيادة
نقوص الطائفة وعوضه ما غبطتكم تعطونا هذه المعلومات نحن بقينا فعطلتكم(?) المعلومات ما نجالف(?) !
من هذا الامر الشاهد في بقي مقدار شهرين ونصف القوانين المذكورة بهذه السنة طبعت ونشرت
من بعد (صعوبة) فيقتضي ان تعرفوا ملات(?) اللازم مثل ماردين ومديات وديرالعمر واوقاف طرفكم بالقدس
وجزل(?) سعرد وان ما يوجد الاوقاف ان يهتموا بالشق والاراضي والاملاك التي كانت باسم المستعار
يقيدوها على اسم الكنائس استالوا من غير طوائف بطرفكم يعرفكم المسئلة مفصلاً .
ثم بموجب قانون الولاية الجديد الروساء الروحانيين يداومون في مجلس وذلك يجب ان يكونوا

P1090670: رسالة من المجلس الملّيّ في ديار بكر إلى البطريرك عبد الله في ١٠ أيّار ١٩١٣ – ص٢

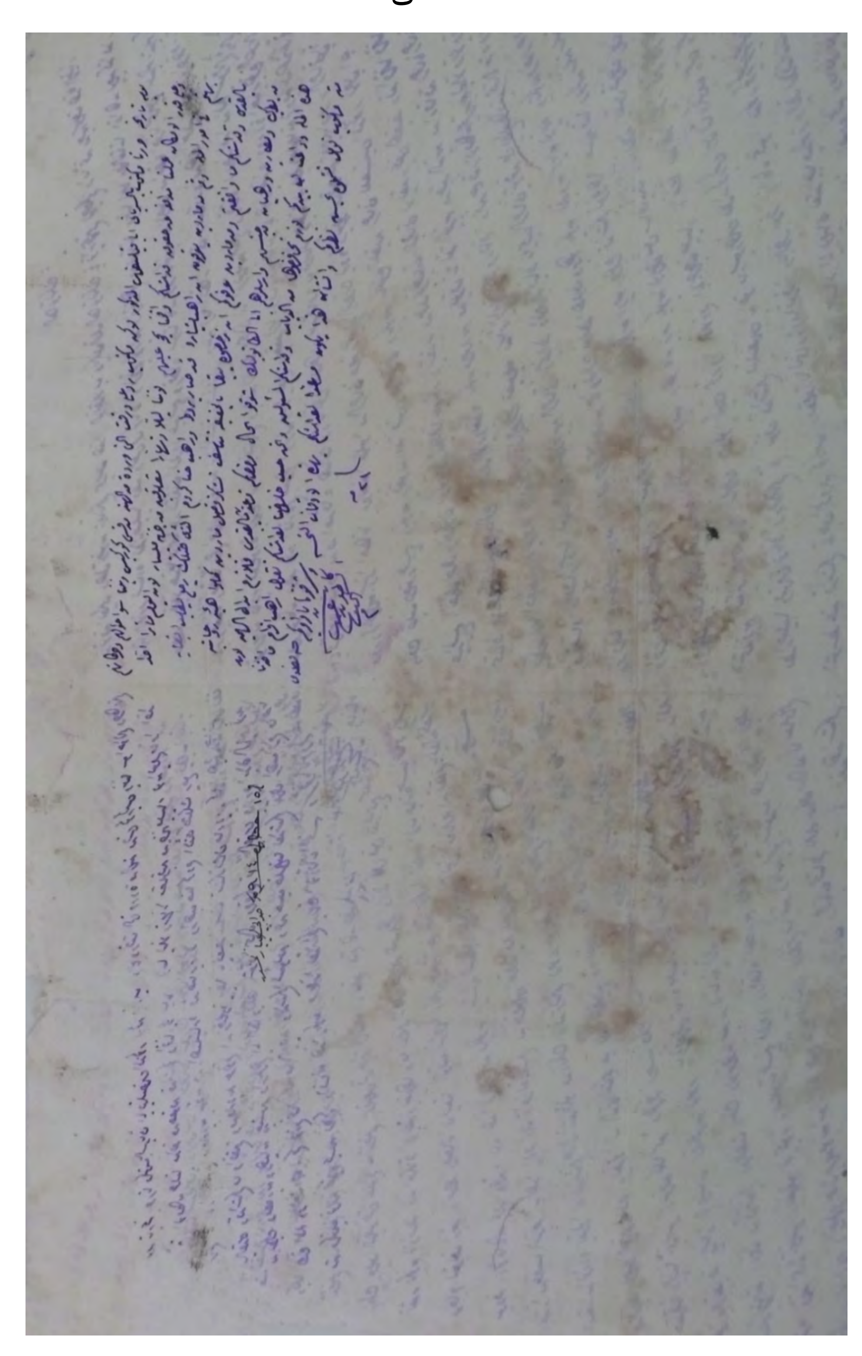
حاملين براءات شاهانية وفرمانات وقد بلغنا الى بعض الرؤساء الى بعض المحلات لكن بدأوا الان
وأصبح ما دعوهم منه هذه الحرية حقوق الملة في انتخابات في معاملة العسكرية بخصوص استثناء الديانيين والعلماء
ازيلت بكون زائد لرؤسائنا ما يبقى لهم امتياز ولا اعتبار ولا نفوذ ولا يعتبرهم مثل بقية الرؤساء
عرفناكم سابقاً عن هذه المسئلة حاويتم الى ان تتصدون نظامنامة البطريكخانة وقد راجعتم الاسقفين
ذلك ما نعرف ان بقت هذه النظامنامة وبيان الى ان تتحز الملة وتعدم حقوقها ذلك الوقت ربما
رؤساؤنا يتنبهون وهل الملة من هذا التهمل في هذا العصر على رأسه الموت اسفاً على الملة !
من له قلب مملوحية ؟ ما له شفقة لينظر احوال هذه الطائفة المسكينة ؟
دبرنا فريضتنا تكراراً نطلب الحكومة مطاليبنا ما حاجة ان نحن نفهمكم عن بقية الامور هذه كلها
هو خسارة من ابتعادكم عن الكرسي ومن التهامل وكم مرة حررنا طلبنا حضوركم تجاوبوا انكم بدون جوى
نحضر وهذه سنتين ونصف حضرتم من الهند لعند الان في سوريا والقدس تنتقلوا من محل الى محل .
ايها الحبر الجليل ان كلما حررناه اعلاه هو من كسر قلبنا على ملتنا المسكينة التي قد وصلت الى حالة
لا يمكن السكوت عليها وهذه كلها ناتجة من عدم وجودكم بالكرسي وابتعادكم هذه المدة الطويلة
بوجود اسباب كثيرة من جهة نظارة السالك ومن جهة الهند ومن جهة اصلاح عبد ابرشيات فحين حضوركم
يفيد اصلاح عظيم ونجاح للطائفة فأسرعوا بالحضور بيوم اول والا سوف الملة تروح من اليد لان عموم
جيل الطرد وتعيد محلات البطالة من عدم وجودكم بالكرسي تكون اشكال والعوائد وبالاخص بطرك
السالك يخبر الى دمدبات ويحول بين الطائفة ومعه زمرة كهنة الكاثوليك هكذا اخذنا اخبار
وسوف يحصل في الطائفة فتنة عظيم ولابد اذا ما حضرتم بهذه القرب سيلتحق الى جانب كثير من
الطائفة فالان نلتمس ان تستعجلوا على الحضور للكرسي حيثما بقلب واحد نطلب لكي لا نحرم
الاباء القديسين الذين سفكوا دماءهم عوضاً هذه الطائفة ان تستعجلوا بالحضور الرؤساء
عموماً لا ينظروا غبطتكم ما نسألوا كل واحد يقول انا ليس يخصني يقولوا البطرك ما يسأل
فاعد متعدد حصلت لنا بعض رؤساء بدوا يتركوا الابرشيات ويذهبوا في حال سبيلهم
من هذا عدم الذين حدثنا مخزن لنعين الطوائف وهذا لجبانا منتظرين بالساعات تلغراف حركتكم
والا لعندة العاقبة وخيمة وهذا آخر تحريرنا لغبطتكم ... ١٠ مايس ٩١٣

ديار بكر
... المجلس

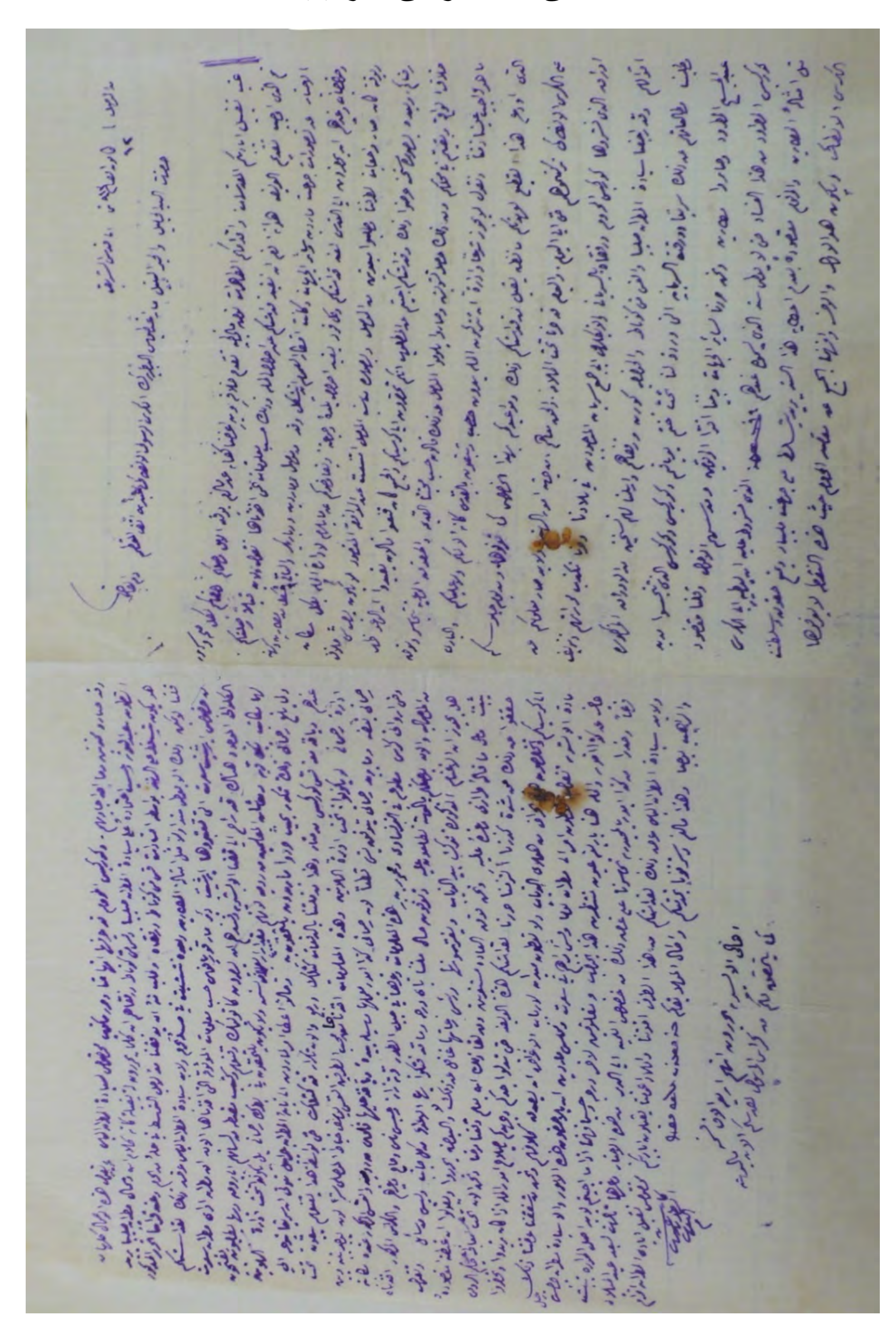
P1090671: رسالة من المجلس الملّيّ في ديار بكر إلى البطريرك عبد الله في ١٠ أيّار ١٩١٣ – ص٣



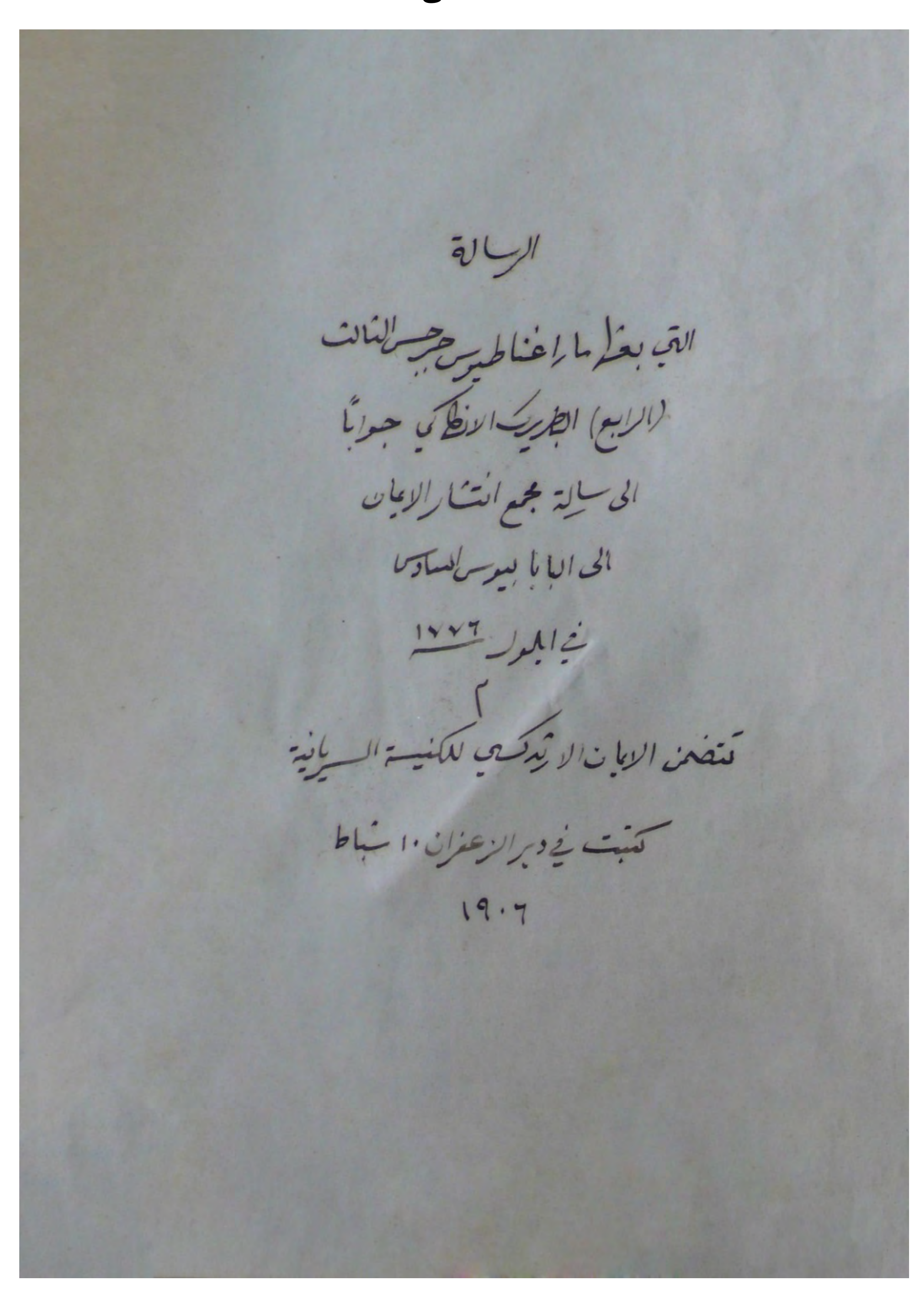
P1090689: رسالة من أنطون عبد النور إلى البطريرك عبد الله في ٢١ تشرين الثاني – ١٩١٣



P1090692: رسالة من أنطون عبد النور إلى البطريرك عبد الله في ٢١ تشرين الثاني – ١٩١٣الصفحة الأخيرة



P1090694: رسالة من أنطون عبد النور إلى البطريرك عبد الله في ١٢ كانون الأوّل ١٩١٣



الرسالة

التي بعثها مار اغناطيوس جرجس الثالث

(الرابع) البطريرك الانطاكي جوابا

الى رسالة مجمع انتشار الايمان

الى البابا بيوس السادس

في ايلول ١٧٧٦

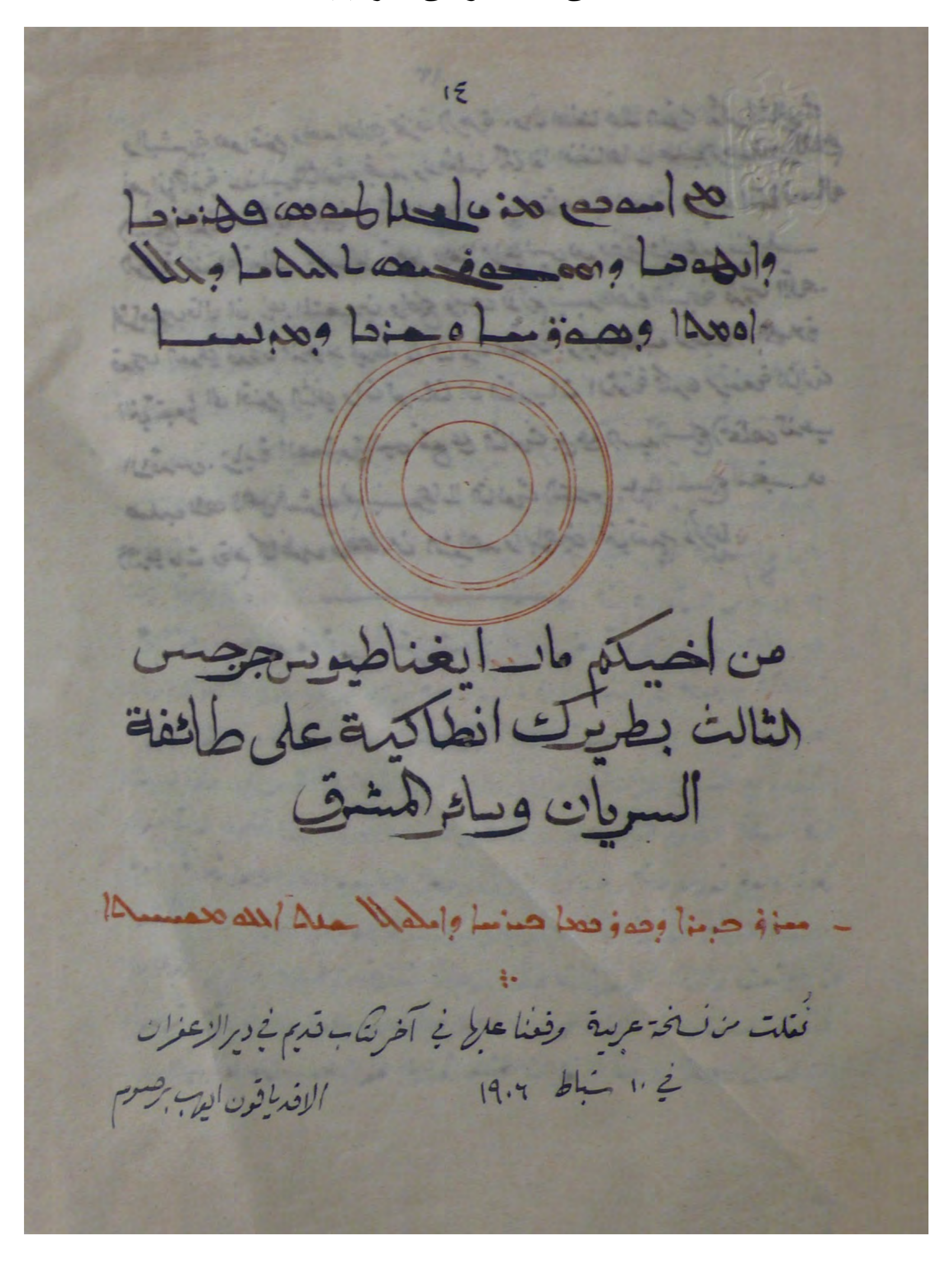
٢

تتضمن الايمان الارثذكسي للكنيسة السريانية

كتبت في دير الزعفران ١٠ شباط

١٩٠٦

P1090925: صفحة العنوان من رسالة البطريرك جرجس الثالث / الرابع إلى البابا بيوس الرابع في أيلول ١٧٧٦


١٤

من اخيكم مار ايغناطيوس جرجس
الثالث بطريرك انطاكية على طائفة
السريان وسائر المشرق

نُقلت من نسخة عربية وقفنا عليها في آخر كتاب قديم في دير الزعفران
في ١٠ شباط ١٩٠٦ الافد ياقون ايلب برصوم

P1090943: الصفحة الاخيرة من رسالة البطريرك جرجس الثالث / الرابع الى البابا بيوس الرابع في أيلول ١٧٧٦

CONFIDENTIAL: for use of members of the Commission appointed by the Archbishop of Canterbury under resolution 63 of the Lambeth Conference of 1908.

INTERVIEW AT THE PALACE, SALISBURY.
St. Thomas' Day, 21st Dec., 1908.

BETWEEN

H. H. MAR IGNATIUS ABDALLAH II.
Patriarch of the ~~Jacobite~~ Syrians,

AND

T H E B I S H O P O F S A L I S B U R Y
(Dr. John Wordsworth)

IN REFERENCE TO RESOLUTIONS 63 - 65
OF THE
LAMBETH CONFERENCE OF 1908.

SALISBURY:
PRINTED BY BENNET BROTHERS,
"JOURNAL" OFFICE JAN., 1909.

P1100029: مقابلة أسقف سالزبري للبطريرك عبد الله في ٢١ كانون الأوّل ١٩٠٨، ص ١

-2-

The following persons were present at the interview:-

H. H. THE PATRIARCH IGNATIUS ABDALLAH II.

MRS. E. A. FINN (acting as interpreter).

THE BISHOP OF SALISBURY (Dr. John Wordsworth).

REV. H. J. WHITE, PROFESSOR OF N. T. Theology at King's College, London, Hon. Sec. of the Anglican and Foreign Church Society.

REV. HARRY W. CARPENTER, Precenter of Salisbury Cathedral.

The record of the interview has been carefully read to the Patriarch and corrected by him, and the two documents in the Appendix have been printed as supplied by him.

JOHN SARUM, Epiphany, 1909.

P1100030: مقابلة أسقف سالزبري للبطريرك عبد الله في ٢١ كانون الأوّل ١٩٠٨، ص ٢

-3-

THE INTERVIEW.

1. THE BISHOP -- Your Holiness was, I think, elected Patriarch of the Syrian Church in the year 1895, but did not actually take possession of the See until 1906?

THE PATRIARCH -- Yes; to both questions.

2. THE BISHOP - - Previously to that time you had no doubt held many important offices in the Church. May we learn what they were?

THE PATRIARCH -- I held office as Bishop of Jerusalem from 1872 to 1877; I went to India in 1875, and remained there four years, two years with the Patriarch Peter III., and two years longer as representative of the Patriarch; during this time another Bishop was appointed Bishop of Jerusalem. On my return from India I was appointed Bishop of Homs, and held that Bishopric four years. The Patriarch then required my presence at Mardin to help in setting up the printing press which had lately been sent out there from England. At the end of 1887 I came to England in connection with this printing press, and remained in England 21 months. I then returned to Mardin, and remained a year with the Patriarch. After the Scottish Engineer, Mr. Bowie, had set up the new printing press which had just been sent out from England, as well as the old one, I then taught the men how to do the work. I was then appointed Bishop of Diarbek'r, and was elected Patriarch in 1895. I did not, however, enter upon my office, as another Bishop, Abd - el - Messihh, was irregularly nominated and held office for ten years.

3. THE BISHOP -- Could you tell us what number of Bishops there are in the Syrian Church, and in what places of the Turkish Empire and the Malabar coast?.

THE PATRIARCH -- At Mosul two Bishops; one in the town and one at Mar Mattai.

At Mardin one, and three at Der Zafaran (the Yellow Convent)

At Jezirah (an island of the Tigris) one.

At Midyat one in the town and one in the Convent.

At Der - es - Salib ("Monastery of the Cross") one. }
At Mar - Au - Jen one }
At Kharput (Ma'amuret ul Aziz) one }
At Diarbek'r one } All in the mountains.

At Homs and district one (often spoken of at Suria, and including Damascus)

At Denhha [handwritten correction: At Severek] (between Diarbek'r and Urfa) one

At Jerusalem (El Kuds) one

At Constantinople (Stambul) one

In Malabar there were two Bishops in 1906; since that time I have consecrated three in Jerusalem, so that now three are five.

4. THE BISHOP -- What is the number of adherents to your Communion?.

THE PATRIARCH -- The whole Christian population directly under the Patriarch's rule in the Turkish Empire may be about 250.000 (probably rather under that figure).

P1100031: مقابلة أسقف سالزبري للبطريرك عبد الله في ٢١ كانون الأوّل ١٩٠٨، ص ٣

-4-

In Malabar the calculations of Christians under my rule are variously said to amount to 400,000. 450,000. or even 500,000.

5. THE BISHOP -- This is, I think, your Holiness' third visit to England, the first having been in 1874 - 5, when you visited this country in company with Mar Ignatius, Peter III., yourself then being Bishop of Jerusalem, in the time of Archbishop Tait; and the second, when you came on a mission from the same Patriarch in 1887 and remained 21 months in this country, being then Bishop of Homs (Emesa) in the time of Archbishop Benson?.

THE PATRIARCH -- That it so.

6. THE BISHOP -- I think on your second visit you obtained some help from England in the form of printing presses?

THE PATRIARCH -- Yes; but the first press was sent out as early 1874 - 5, but was somewhat injured in transit. In 1888, through the generosity of a Manchester friend Mrs. Hedwen, and Mr. Miller Richards, the Edinburgh type - founder, we were provided with a new and valuable printing press.

7. THE BISHOP -- What books have been printed at this printing press?

THE PATRIARCH -- The first book was a Grammar, and the second a book on Christian doctrine; and then a Psalter. It was not, however, possible to print a big book, as the press would not take large sheets of paper; it was also difficult to teach the men to work it properly. When the Patriarch died the work stopped, as his successor, Abd - El - Massihh, cared nothing about printing; during the whole of his reign, i.e. from 1896 to 1906, nothing was done. Indeed, less than nothing; for the authorities were allowed the use of one of the presses, and great havoc was wrought upon our types. I have now got both presses to work again, having had great trouble in collecting the pieces of one of them, and in repairing the cutting machine, which was much injured. But we want new type, both Arabic and Syriac.

8. THE BISHOP -- Have any circumstances occurred to make intercourse with England difficult in the time which has since elapsed?.

THE PATRIARCH -- The intrusion of Abd - El - Messihh and the Kurdish raids in 1895 - 6; these completely prevented the employment of the press between the years 1895 and 1906. Barely a couple of months ago there occurred another Kurdish raid, and, since that, a famine; see a letter from Mr. Andrus, a friendly American Presbyterian, in the Daily News of 18th November, 1908; and seen Morning Post 9th Jan., 1909.

9. THE BISHOP -- In what way can we in England, who sympathise with our brethern in Syria, be of service to your Holiness?

THE PATRIARCH -- Our great need is friendly interest on the part of your King and all your nation, and especially on the part of members of your Church. As my people are mostly extremely poor, I have to help them in times of distress. We want funds to help our printing work and type for our presses. We want funds for education of our people and clergy. I very much wish I could collect £400 or £500 for these purposes. With that I could do a great deal for my people.

10. THE BISHOP -- Who represents your Holiness in England?

P1100032: مقابلة أسقف سالزبري للبطريرك عبد الله في ٢١ كانون الأوّل ١٩٠٨، ص ٤

-5-

THE PATRIARCH -- Our only representatives are the "Syrian Patriarchate Education Committee". Anything given to them, earmarked for any special purpose will be applied only to that purpose. Address c/o Mrs. Finn, 75, Brook Green, London, W.

11. THE BISHOP -- Has your Holiness' attention been drawn to Resolutions 63, 64, 65 of the recent Lambeth Conference of 242 Bishops in regard to the separate Churches of the East?. Are you disposeed to co - operate with such a Commission as is suggested in Resolution 63 in regard to dealing with your own Church?

THE PATRIARCH -- I have studied the resolutions and I quite approve of them. I am quite prepared to do what in me lies to further the object contemplated in them.

12. THE BISHOP -- It is obvious that any action of the kind there suggested would be reciprocal, and that we must be prepared in the Church of England to give account of our faith to any Church which we ask to give an account of its faith. May I ask if your Holiness has studied the English formularies and considers them sufficiently orthodox and satisfactory?

THE PATRIARCH -- Certainly I have a right to ask you as to your faith, just as you have right to ask us. The Christian faith is one. I have studied your formularies and find no difference between them and our own belief. I have discovered nothing in your Book of Common Prayer which is contrary to the faith as set forth in the gospels and the rest of the New Testament. We do not ask you to change your customs, nor do you ask to change our customs. It is, as the Rev. Dr. Tremlett said, in your language you write from right to left, but there is no essential difference in the Faith.

13. THE BISHOP -- May I ask in particular if you consider the statements of the Tract which I have here, and of which your Holiness has a copy, The Teaching of the Church of England on some points of Religion (published by the Society for promoting Christian Knowledge in English and Arabic in 1904) as answering most of the questions which others Bishops and Doctors of your Church would desire to put to us?. Or are there any other questions on which you or they would wish for further information?.

THE PATRIARCH -- The Bishops of our Church would, I am persuaded, be satisfied with the statements of your tract. I should be very glad to have 25 copies to give to them. The Arabic is intelligible but rather stiff. Should any other questions arise I should remember with gratitude your promise to give further information.

14. THE BISHOP -- Would the statement of faith of which an English version appears on pp. 8 - 10 of The Ancient Syrian Church in Mesobotamia (published by "the Syrian Patriarchate Education Committee in 1908) be accepted as authoritative by the other Bishops of your Church?.

THE PATRIARCH -- Certainly it would be so accepted. The form of faith of faith here printed is authoritative all over our Syrian Church, having been sealed and signed by the Patriarch.

15. THE BISHOP -- Can you tell me by whom was drawn up, and at what date?

P1100033: مقابلة أسقف سالزبري للبطريرك عبد الله في ٢١ كانون الأوّل ١٩٠٨، ص ٥

-6-

THE PATRIARCH-- I will send the answer from London(This answer is delayed for further enquiry. The creed is however, very ancient).

16. THE BISHOP -- I observe that this document is drawn up in the form of anathemas. Is there any difficulty in putting the same truths in a positive instead of a negative form, prefacing them with a general statement "We believe and confess, that &c"?

THE PATRIARCH-- Yes, it can be so expressed without the anathemas, and it will be sent in that form (see Appendix A).

17. THE BISHOP -- Have you any information to give us how this form of faith is regarded by other Churches of the East or West, e.g. by the Church of Rome?.

THE PATRIARCH-- Yes, about twelve years ago our Bishop George in Jerusalem presented it to the Latin Patriarch (Mgr. Valerga?) knowing that he was raising some question as to the faith of some other Christian bodies. He and his advisers said: "This is according to the true Christian faith".

18. THE BISHOP -- Have any overtures been made on either side as to re-union or inter-communion between the ~~Jacobite~~ Syrians and the Greek Church?

THE PATRIARCH-- No, none.

19. THE BISHOP -- Do Syrians admit Greeks to communion on special occasions or generally, and do Greeks admit Syrians?

THE PATRIARCH-- The Syrians would admit any Greek who presented himself for Communion; there are a few Greeks in Mardin who do come to Communion. The Greeks, however, deny the validity of Syrian baptism, though for what reason we do not know, and so would not admit a Syrian to Communion unless he were re-baptised. A case of this has occurred within my knowledge. There is apparently no difference in the form of the rite. The Syrians give the Chrism, or Confirmation, with baptism; for a son there are three sponsors, as in England; for a daughter only one, a woman. The holy oil for the Chrism (the meerun) is consecrated by the Patriarch alone and sent round to all the Bishops, who distribute it to the Priests. A Deacon may not, in ordinary cases, baptise; but in cases of imminent danger anyone -- even a woman -- may baptise.

There is free inter - communion between Syrians, Armenians, Copts, and Abyssinians.

20. THE BISHOP -- What is the relation between the Syrians of your Holiness' Patriarchate, and the Roman Catholic or Uniate Syrians?

THE PATRIARCH-- There is no frienship between us and the Uniate Syrians; they try to take away our people and our Churches, and do take away the latter, even by force, when they get a chance. It was their custom to make us of French influence for this purpose.

21. THE BISHOP -- What arguments do the Roman Catholics use in trying to drawn away Syrians to their Communion? Are they successful frequently in so doing?

THE PATRIARCH-- Very often they use material arguments and offer money, protection, &c., to converts; the principal Religious argument used is that there is no salvation outside the pale of the Roman Churche. The former arguments are sometimes successful; but not one pervert has been obtained by the latter.

P1100034: مقابلة أسقف سالزبري للبطريرك عبد الله في ٢١ كانون الأوّل ١٩٠٨، ص ٦

-7-

22. THE BISHOP -- Is there any controversy with the Greek Church as to persons whom the Greeks count as heretics being honourably commemorated by the Syrian Church?

THE PATRIARCH-- Yes, there are some seven names objected to, especially that of Dioscorus; practically, however, they do not object to any one save to him, because he opposed the tome of Leo at the Council of Chalcedon. We Syrians, however, consider that he was not fairly treated at that Council, as he was not allowed to reply to the charges brought against him.

23. THE BISHOP -- Are the persons so commemorated invoked as Saints, or are their prayers asked?. Or what is the form in which they are commemorated?.

THE PATRIARCH-- The words used by us are "May your prayers be with us as the Lord regards us and has mercy upon us"; this occurs after a mere commemoration of their names, with the introductory words "we remember". This prayer occurs in the Liturgy for Holy Communion after the prayer of Consecration; but there is no direct appeal to them. The prayer in question is said by a Deacon and is almost word for word with that printed by Brightman (E.L. p. 94) I will send a copy of the passage from London. (See Appendix B.).

24. THE BISHOP -- I presume that these persons are also commemorated among the Armenians and Copts; if so would the Syrian Churche be able to cease this commemoration, if it desired to do so, without consulting the Armenians and Coptic Churches?.

THE PATRIARCH-- There would be no need to consult them or to ask permission of the Armenians or Copts on such a point; our Church is quite independent.

25. THE BISHOP -- May I ask what is the governing body of the Syrian Church, how it is consititud, and how often it meets?

THE PATRIARCH-- The Coucil would consist of Bishops, Priests, and Lay representatives. Every Diocese also has its own Council.

The Patriarch rarely has occasinn to convoke a General Council, and would only do so on the occurrence of very important business, as the distances to be traversed are so great.

The Council of Mardin consists of the Patriarch himself, the four Bishops of Mardin, about five of the most important priests, and twelve representative laymen, all nominated by the Patriarch. There is no intermediate Council between the Diocesan Council and the General Council, though if in the Diocesan Council there were any question which concerned another Bishop, e.g., The Bishop of Diarbek'r, the Patriarch would summon that Bishop to attend the Council.

The Mardin Council meets generally about twice a week, though the frequency of meeting depends on the amount of business to be transacted.

26. THE BISHOP -- It is possible to procure the Liturgy or Liturgies of the Eucharist, and the forms used in Baptism, Confirmation, Ordination, and other rites in the Syrian Church?.

THE PATRIARCH-- As yet there are no printed copies; but we would willingly furnish written copies if they were required. The three books already printed at the

P1100035: مقابلة أسقف سالزبري للبطريرك عبد الله في ٢١ كانون الأوّل ١٩٠٨، ص ٧

Mardin press could quite well be sent to the British Museum; but this could not be done until I return to Mardin. At present I am going to India, and may be detained there some months; probably there will be a consecration of two more Bishops, and a certain amount of a general business to be transacted. I shall be leaving England soon after I have had my audience of the King and finished my task of procuring help for my people in Syria; I am hopping to collect £400 or £500, part of which would be devoted to educational purposes, part to relieving the poor of my people, among whom are 2,000 made orphans during the troubles. But any sums earmarked would be carefully allocated to the purpose for which they had been intended.

APPENDIX A. CONFESSION OF FAITH.

See above, 14 - 17.

We belive and confess ----

1. That the Son of God is very God, even as the Father is very God, and that he is co - equal with the Father in essence, sovereignty and eternity.
2. That the Son is begotten of the Father essentially and eternally.
3. That the Son of God when he sojourned on earth in the flesh was in Heaven with the Father.
4. That He in that humanity did sit down at the right hand of the Father, and that He shall come again, as He is, to judge both the quick and the dead.
5. That Christ underwent no change or alteration, nor His Soul, and that His body did not see corruption, as it is written.
6. That Christ became perfect man without separation from the Divine essence, and we confess of Our Lord Jesus Christ that He is one, as it is written.
7. That God the impassible suffered in the flesh, as it is written, and that the Divine nature never separated from the human nature for one instant.
8. That Christ was not begotten by man like other men, but was incarnate, and became man by the Holy Ghost and the Virgin Mary, a daughter of David, as it is written.
9. That the Holy Virgin Mary brought forth Christ the Word of God, who was incarnate, and became man for our salvation.
10. That the body of Christ is not "an offspring of the Divine essence": but we confess that He was God before the foundation of the World, who humbled Himself and took upon him the form of a servant, as it is written.
11. That the body of Christ was not a phantom or mere image; and we confess that His was a real body like ours, and that the Virgin Mary brought forth the Incarnate Word in a real body.
12. That when God the Word was united to the body, the Divine nature was not commingled with the human nature, nor did the two natures become commixed and changed so as to give rise to a third nature, and we confess that the two natures became united in indissoluble union without confusion, mixture or transmutation, and that they remained two natures in an unalterable unity.
13. That the Word of God is not Created, but is Creator; and we confess that He is Creator, even as is the Father, and that He is co - equal with the Father and the Holy Spirit in essence, power, the creation of created things, sovereignty, and eternity.
14. That the Holy Spirit is Creator and not created, and that He is of no time and is eternal; and we confess that He is Creator, even as is the Father and is the Son, and that He is co - equal with the Father and the Son in essence, eternity, dominion, power,

P1100036: مقابلة أسقف سالزبري للبطريرك عبد الله في ٢١ كانون الأوّل ١٩٠٨، ص ٨

-9-

creation, majesty, and sovereignty, and that He proceeds from the Father and receives fron the Son, and that He is with the Father and the Son, eternal and everlasting.
15. That the Holy Spirit is of the essence of the Father, as the Son is of the essence of His Father, and God of God.
16. That the Holy Spirit is omnipotent, omniscient, and omnipresent, as is the Father, and as is the Son.
17. That the visible and invisible things of creation were created by the Father, Son, and Holy Ghost.
18. That the Godhead of the Father, Son and Holy Ghost is all of one; and we confess that the Three Blessed Persons are vérily and indeed xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx One in eternity, dominion, sovereignty, and will.
19. That the Persons of the Father, Son and Holy Ghost are verily and indeed co - equal in all things, ever - living, having dominion over all things, visible and invisible, all judging, all recompensing and giving life to all.
20. That the Holy Spirit is to be adored and worshipped by all creatures equally with the Father and the Son.
21. That God the Father is not alone God to the exclusion of the Son and the Holy Ghost, and we hold that warship belongs to the Three Blessed Persons, the Father, Son, and Holy Ghost, that they are One God, one (object of) adoration, one Judge, as the Holy Catholic and Apostolic Church believes.
22. That the Trisagion which is said in the ritual "is not addressed to the Three Blessed Persons, but to the only - begotten Son, the Word, who was pleased to be born of the Holy Virgin Mary, and became flesh, as it is written, and of His own will, and pleasure was crucified, out of His great love for us, in token of His overflowing bounty and beneficence to us.

x The anathema runs :"Whoseever shall say that the H.V.M. is the Mother of Christ, and does not confess that she brought forth the Word of God who was incarnate and became man, let him be anathema".

:: This was the false teaching of Apollinarius.

"" The original contains a reference to the clause "Who wast crucified for us".

APPENDIX B.-- COMMEMORATIONS IN THE LITURGY.
See above,22 - 23.

We also mention (remember) those who are in Heaven before us, who rested and reposed and handed us the Apostolic trust without blemish, and we remember the three holy Synods, viz., the Nicean, Constantine, and Ephesus, our Fathers and holy teachers:-

Mar Yacoub, Archbishop of Jerusalem, Apostle and Martyr, Ignatios (Ignatius) Klimis (Clement) Dionosios, Athanasios, Iulios, Basilios, Gregorios, Dioscoros, Thimathaos (Timotheus) Felixinos (Philoxenus) Antimos, Iaouanis and Korillos (Kyrillus), the high tower and true, who taught and explained the birth of the Word of God, Our Lord Jesus Christ in the body.
Also our Patriarch Mar Siowerios (Severus) the (crown) glory of the Syrians, that daring speaker and pillar of the Holy Church of God. And glory to our Holy Father, Mar Yacoub Baradhi, who built up and taught the true faith, and Mar Efram and Mar Yacoub and Mar Isaac and Mar Balai and Mar Barhum, prince of the believers, and Mar Simon of the Pillars and Mar Abhai and all those before, with, and after them who have preserved the faith unspotted and handed it to us, may their prayer be a wall of defence for us.

THE END.

P1100037: مقابلة أسقف سالزبري للبطريرك عبد الله في ٢١ كانون الأوّل ١٩٠٨، ص ٩

To his Beatitude his Lordship Mar Ignatius Elias III who is Patriarch of Antioch over the Ancient Syrian Church.

After enquiry concerning your illustrious health, we inform you that your honoured epistle dated 1st Tishreen in the past year reached the Committee called "Syrian Patriarchate Educational Fund", and the Committee read it with exceeding Christian affection, and inasmuch as it was the Committee's endeavour to aid the Syrian Church in the matter of schools, it became their decision to send to your Holiness all that remains of the Fund in their hands which amounts to one hundred and seventy six pounds five shillings and a half English (£176. 5. 6), and since it is necessary that all this should be expended for the benefit of the schools, we entreat your kindness to write to us so that we may know precisely the names of the children and of the teachers who will profit by the goodwill of the Christians in our country, and moreover the Committee sends five pounds ten shillings and a half (£5. 10. 6) for the benefit of the poor ones oppressed in the war.

Written by the priest, the weak one, Arthur Henry Finn on behalf of the Committee "Syrian Patriarchate Educational Fund".

12th day of the month of April in the year 1920 (Christian).

"Syrian Patriarchate Educational Fund"

"Syrian Patriarchate Educational Fund"

12 April 1920.
52 Lodge Road.
West Croydon. Surrey.
England.

Enclosure
Draft on Imperial Ottoman Bank, Diarbekir
for £181. 16. –

12th April 1920.
52 Lodge Road,
West Croydon. Surrey.
England.

Enclosure
Draft on Imperial Ottoman Bank, Diarbekir
for £181. 16. –

P1100039: رسالة من آرثر هنري رفن إلى البطريرك الياس الثالث عام ١٩٢٠

Lambeth Palace. S.E.

2nd March 1921.

Most Reverend and Dear Brother,

I have given close attention to Your Beatitude's letter of February 16th, which has only now reached me. You may rest assured that I maintain to the full my eager and continuous interest in all that relates to the well-being of the historic Christian Church over which you preside.

Nothing would give me greater satisfaction than to know that our Government is able to meet the wishes your letter expresses, and I am transmitting it to the Conference, now sitting in London, for the consideration of its members. Your Beatitude will realise that I have not myself any direct power or voice inthe settlement of these great questions, but whatever influence I possess would be always in favour of our Nation doing all that is in its power for the strengthening of the life of the ~~Greek~~ Christian peoples of the East. Unhappily the conditions limiting what is possible have become graver and more anxious since the date to which Your Beatitude refers, and I know that our Government may now find difficulties in doing all that it would desire to do on the lines originally planned, or at least foreshadowed.

I am,

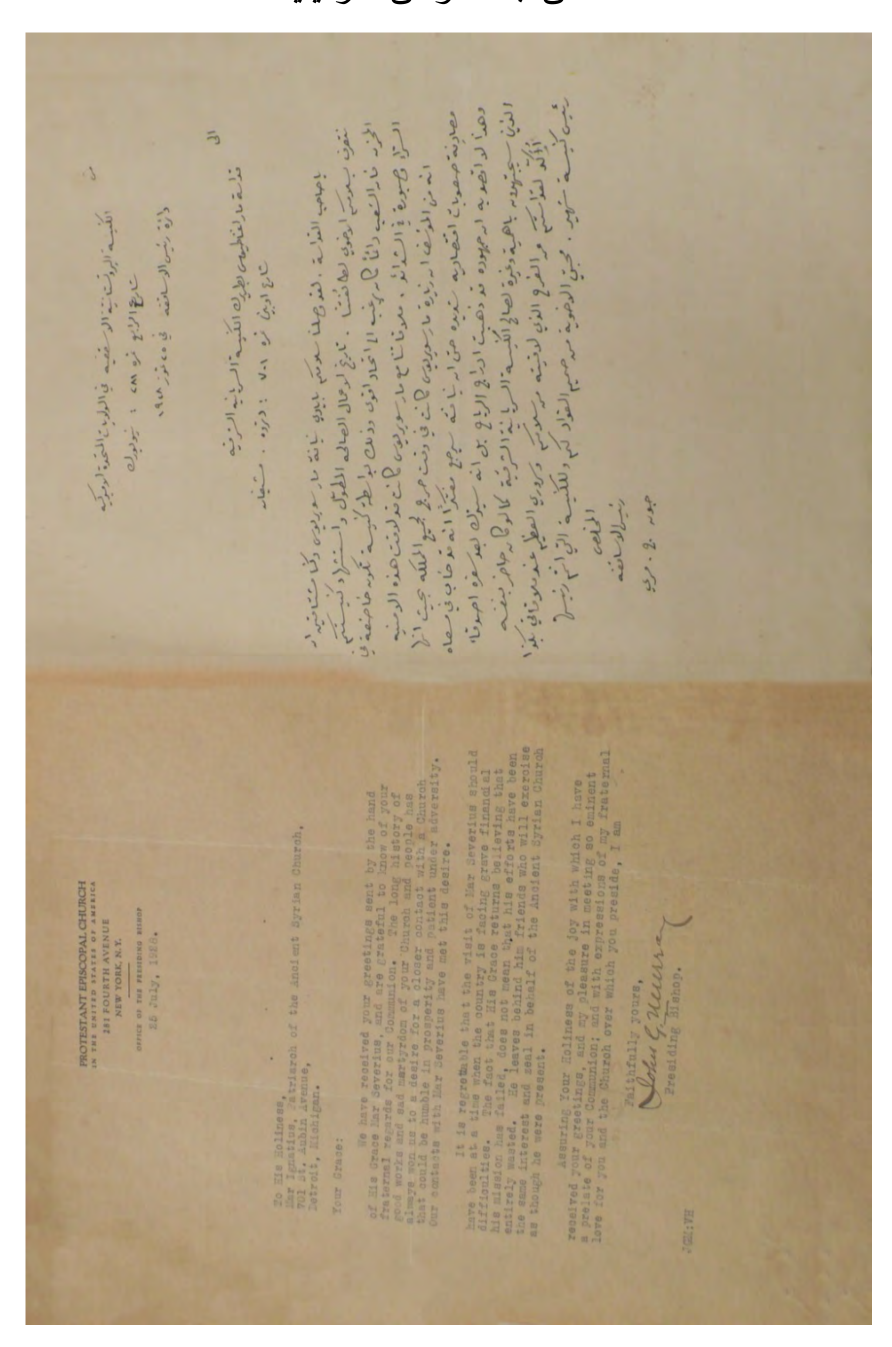
Your Beatitude's Most faithful brother and servant,

In Our Lord Jesus Christ,

Randall Cantuar:

His Beatitude,
Ignatius Elias III,
Patriarcat d'Antioche des Syriens,
Constantinople.

P1100043: رسالة من رئيس أساقفة كانتربري إلى البطريرك الياس الثالث في ٢ آذار ١٩٢١



PROTESTANT EPISCOPAL CHURCH
IN THE UNITED STATES OF AMERICA
281 FOURTH AVENUE
NEW YORK, N.Y.

OFFICE OF THE PRESIDING BISHOP

25 July, 1928.

To His Holiness,
Mar Ignatius, Patriarch of the Ancient Syrian Church,
701 St. Aubin Avenue,
Detroit, Michigan.

Your Grace:

We have received your greetings sent by the hand of His Grace Mar Severius, and are grateful to know of your fraternal regards for our Communion. The long history of good works and sad martyrdom of your Church and people has always won us to a desire for a closer contact with a Church that could be humble in prosperity and patient under adversity. Our contacts with Mar Severius have met this desire.

It is regrettable that the visit of Mar Severius should have been at a time when the country is facing grave financial difficulties. The fact that His Grace returns believing that his mission has failed, does not mean that his efforts have been entirely wasted. He leaves behind him friends who will exercise the same interest and zeal in behalf of the Ancient Syrian Church as though he were present.

Assuring Your Holiness of the joy with which I have received your greetings, and my pleasure in meeting so eminent a prelate of your Communion; and with expressions of my fraternal love for you and the Church over which you preside, I am

Faithfully yours,
John G. Murray
Presiding Bishop.

JGM:VH

من
الكنيسة البروتستانية الاسقفية في الولايات المتحدة الاميركية
شارع الرابع نمرة ٢٨١ : نيويورك
دائرة رئيس الاساقفة في ٢٥ تموز ١٩٢٨

الى
قداسة مار اغناطيوس بطريرك الكنيسة السريانية الزمنيه
شارع اوبين نمرة ٧٠١ : ديترويت . مشيغان

ياصاحب القداسة . لقد وصلنا سلامكم بايدي نيافة مار سويريوس وكنا مشتاقين ان نعرف بعواطفكم الاخوية لطائفتنا . تاريخ الاعمال الصالحة المطول واستشهاد كنيستكم المحزن كان الشعب دائماً كان يرغب الاتحاد اقوى وذلك بواسطة كنيسة تكون خاضعة في السراء وصبورة في الشدائد . معاملاتنا مع مار سويريوس كانت قد لاقت هذه الامنية
انه من المؤسف ان زيارة مار سويريوس كانت في وقت حرج لجميع المملكة بحيث انها مصادفة صعوبات اقتصادية شديدة حتى ان نيافته سيرجع معتبراً انه قد خاب في مسعاه وهذا لا يقصد به ان جهوده قد ذهبت ادراج الرياح بل انه سيترك بعده اصدقاء الذين سيجتهدون باهمية وغيرة لصالح الكنيسة السريانية الشرقية كما لو كان حاضراً بنفسه
أؤكد لقداستكم عن الفرح الذي لاقيته من سلامكم وسروري العظيم عند ملاقاتي بكذا رئيس كنيسة شهير . محبتي الاخوية من صميم الفؤاد لكم وللكنيسة التي انتم رئيسها

المخلص
رئيس الاساقفة
جون ج. مري

P1100127: رسالة من الكنيسة البروتستانتيّة الأسقفيّة في الولايات المتّحدة إلى البطريرك الياس الثالث في ٢٥ تمّوز ١٩٢٨



النعمة الالهية التي حلّت على الطغمة الابسطولية في العليّة الصهيونيّة فلتحلّ وتستقرّ على هامة غبطة الاخ الموقّر السيّد اغناطيوس عبدالمسيح الثاني بطريرك السريان الانطاكي المثلث الطوبى اطال الله بقاءهُ

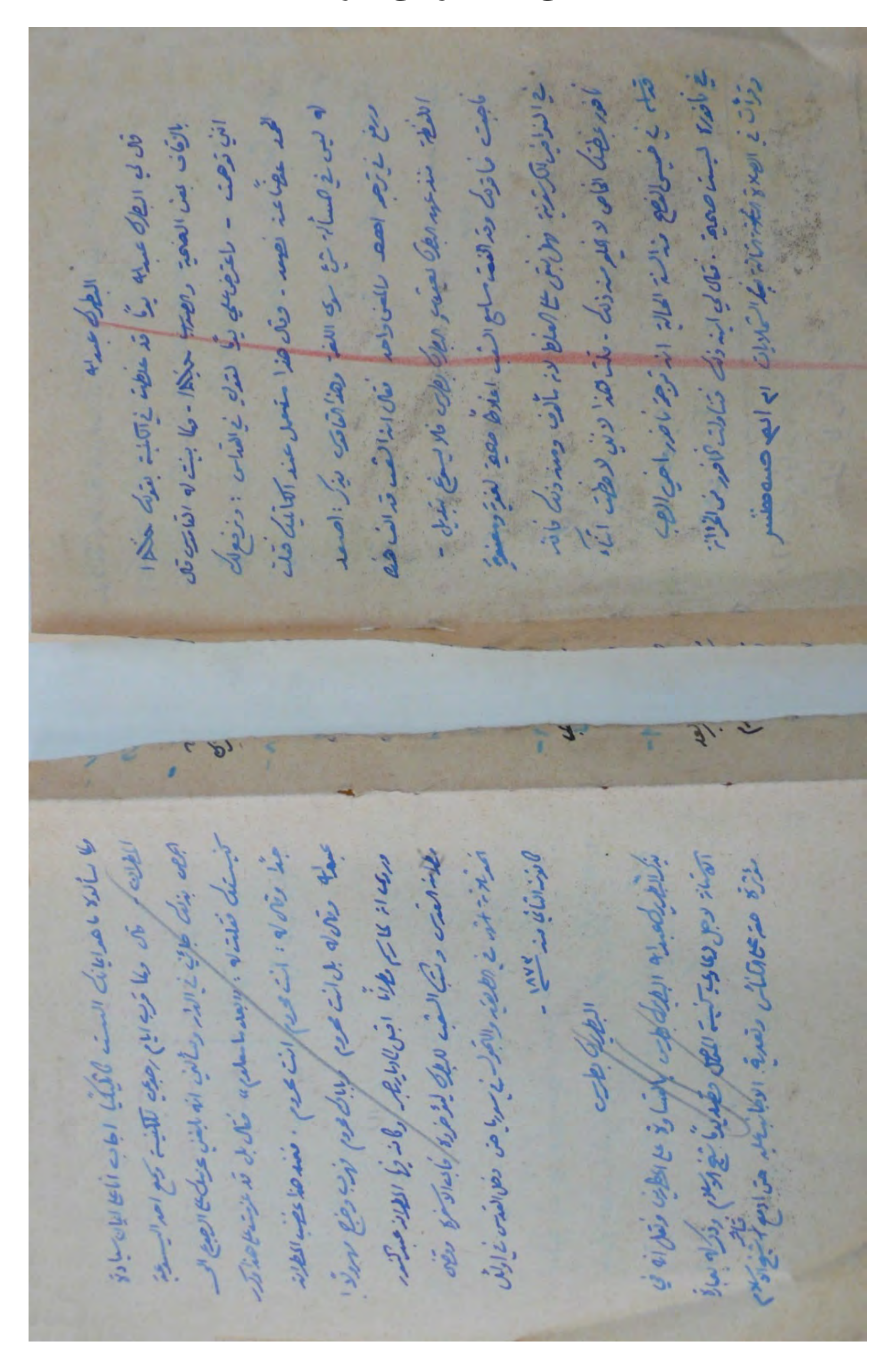
نهدي اليكم الدعوات الخيريّة والتحيات القلبيّة والاشواق الحبيّة ونعلم غبطتكم انه مع البريد اليوم وافتنا رسالة من لدن قداسة سيّدنا البابا بيوس العاشر وفيها يعلمنا انكم ارسلتم اليه رسالة مسطرة في ٢٨ نيسان الماضي وشرحتم له ما جرى لكم ولا سيما امر سرقة الصليب والخاتمين اللذين كان قد اتحف بها غبطتكم الجليلة . فتأسف على ذلك شديد الاسف وكتب لنا انه بالبريد القادم يرسل الينا صليبًا ذهبيًا وخاتمًا فاخرًا باسم غبطتكم مع زنجير ذهبيّ . ثم ذكّرنا قداسة سيدنا البابا بان نرسل اليكم تارةً اخرى كل ما تحتاجون اليه من المصرف ، وانتم تعلمون اننا ما قصّرنا ولسنا نقصّر في كلّ ما يعود على غبطتكم بالراحة والطمانينة ولا يهمّنا سوى امر صحتكم الغالية على قلبنا كما يشهد بذلك ضميركم الطيّب

ثم ان قداسة سيدنا البابا يأمرنا ان نذكركم بما وعدتموهُ وهو ان تبذلوا جهدكم في استرجاع اخوتنا المنفصلين المحبوبين الى حظيرة الكنيسة الواحدة القاثوليقية ولا بد انكم صارفون العناية في هذا الشأن . وكما وعدناكم اننا مع البريد القادم ان شاء الله يصلنا الصليب والخاتم فنسيّرها اليكم مع مبلغ لمصرف جيبكم الخاص

وعند الختام نهدي الى غبطتكم الجليلة اخصّ تحياتنا واشواقنا القلبيّة ونرغب ان تطمّنونا دقتًا فاخرًا على صحتكم الغالية واطال الله بقاء اخوتكم المغبوطة

عن بيروت في ١٦ حزيران سنة ١٩١٤

P1100296: رسالة من البطريرك أفرام رحماني للسريان الكاثوليك إلى البطريرك المنحّى عبدالمسيح في ١٦ حزيران ١٩١٤

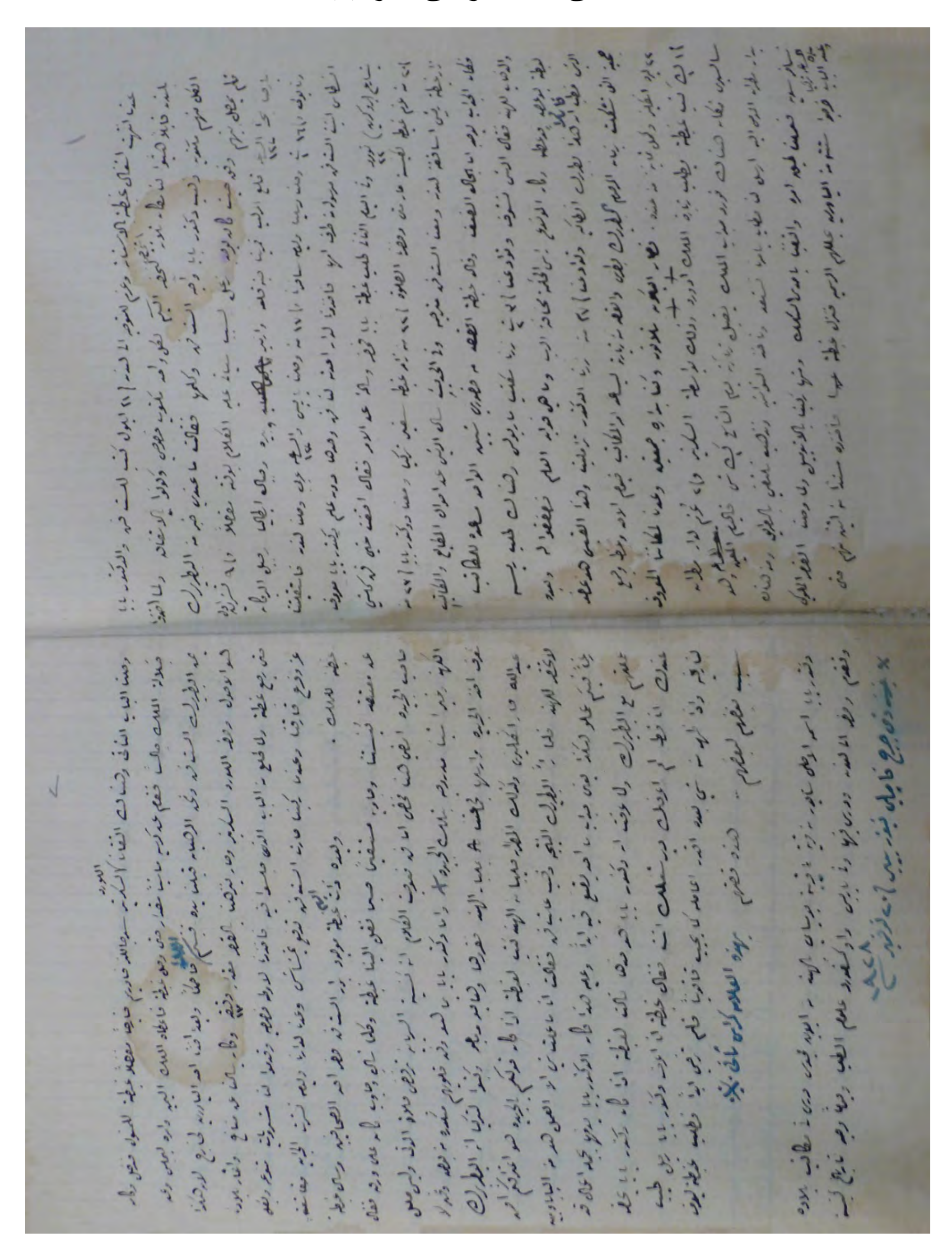


P1100370: من صفحات سجلّ مذكّرات الربّان يوحنّا عباچي –غير مؤرّخة

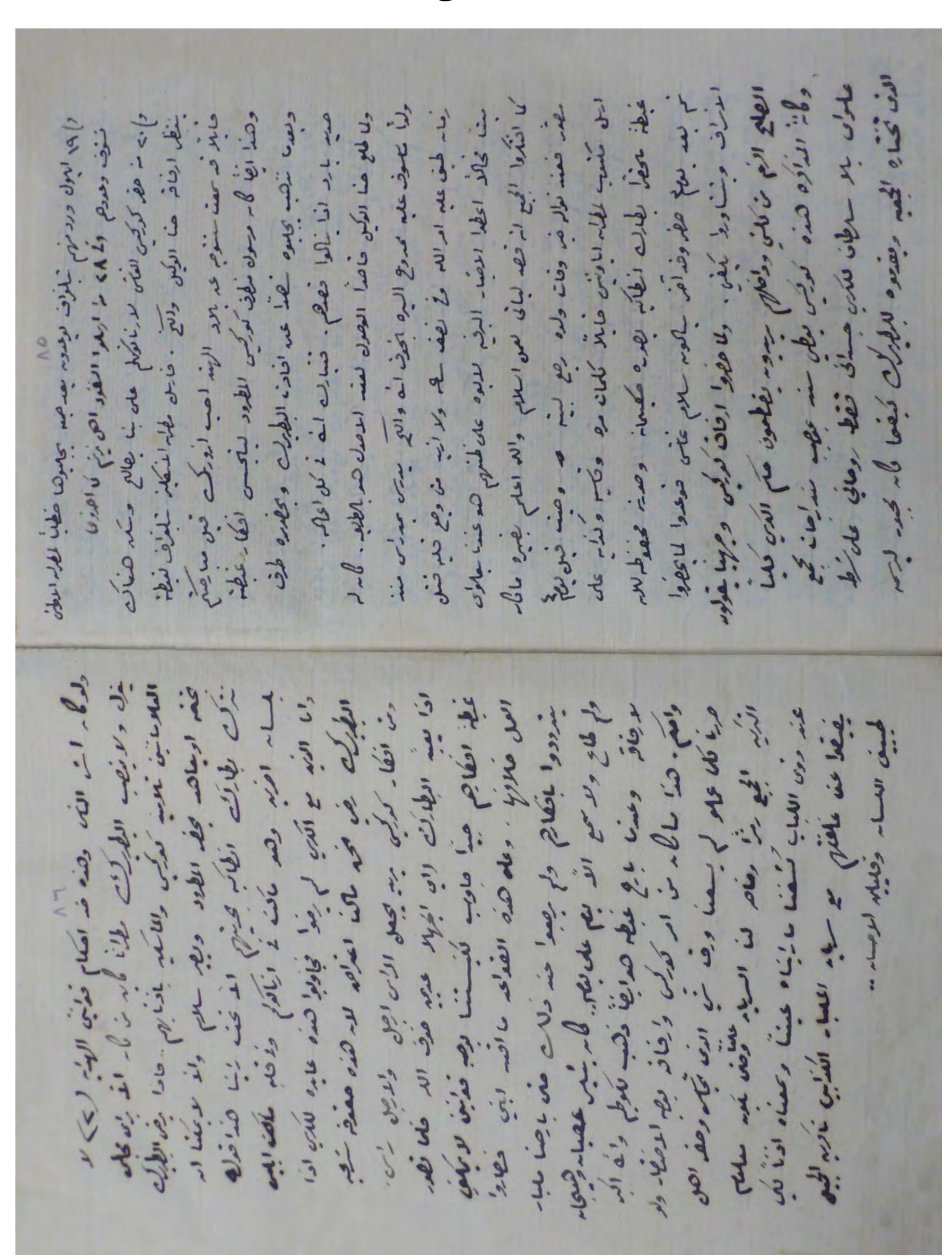
متروكات غبطته الذي كانوا بصندوق الحفظ وخزانته الصغيرة
يوم الذي توفى ١ ٢٦ تشرين ثاني سنة ٩١٥

عدد	
١	ساعة ذهب مكشوفة مع سلسلة فضة مصبوغة
١	ساعة فضة نوعا انكليزي بقطايه ازرق
١	ساعة ذهب مكشوفة ام كاتنة بقطايه احمر
١	حلقة فرط مفاتيح صغار عددهن ١٧
١	مسبحة كهرب عدد حبات ٥٨
١	علبة فضة داخلها مبات مارفومي
٢	علب ازعوط سحر صغار كرتون
١	قلم تلي الريشة ذهب مع طرشاته
١	جزدان سكارات مصدف من الوجهين ٢
١	ملقة نحاس ملتوية مع حامله
١	سلسلة فضة محلاية بذهب
١	خلال اذن فضة
١	دست ارغيلة
١	نبت ابر عظم
٢	قاقو عدد افرنجي واحد رهاوي
١	ميزان ليرات نحاس داخل بيته
٢	قبلي كاه عدد نحاس
١	ميزان ماء صغيرة نحاس طول اصبع
٨	ختوم ابوية عدد كبيرة وصغيرة
٦	ملاقط ساعة عدد ٢ صيد زردية ١ صغيرة ١ ملاقط شعر نحاس صغار ٢

P1100421: قائمة جزئيّة لممتلكات البطريرك عبد الله مؤرّخة في ٢٦ تشرين الثاني ١٩١٥



P1100422: جزء من سجلّ مفكّرات يوحنّا عباجي لرحلة البطريرك عبد الله إلى إنكلترا والهند

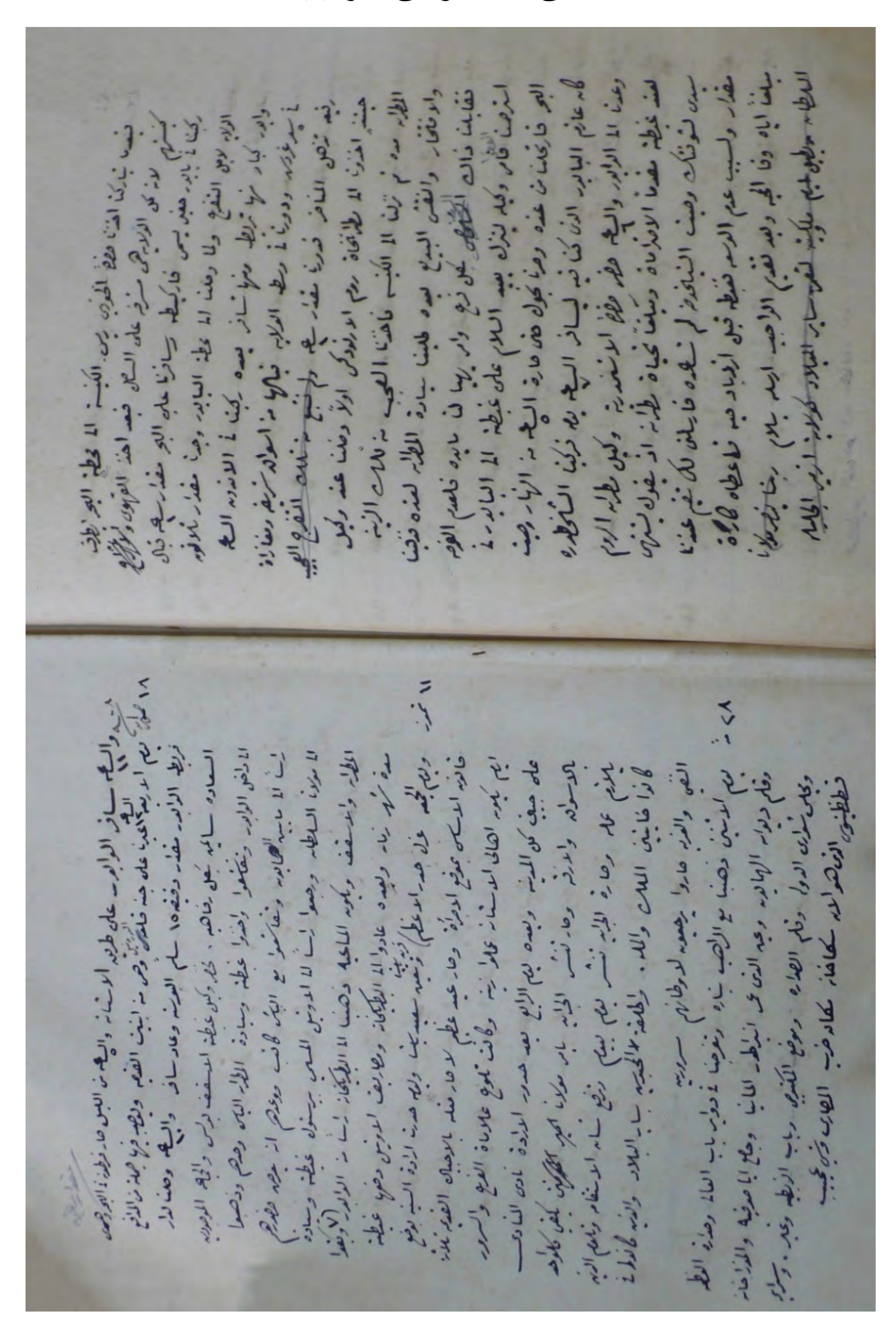


P1100467: جزء من سجلّ مفكّرات يوحنّا عباچي لرحلة البطريرك عبد الله إلى إنكلترا والهند

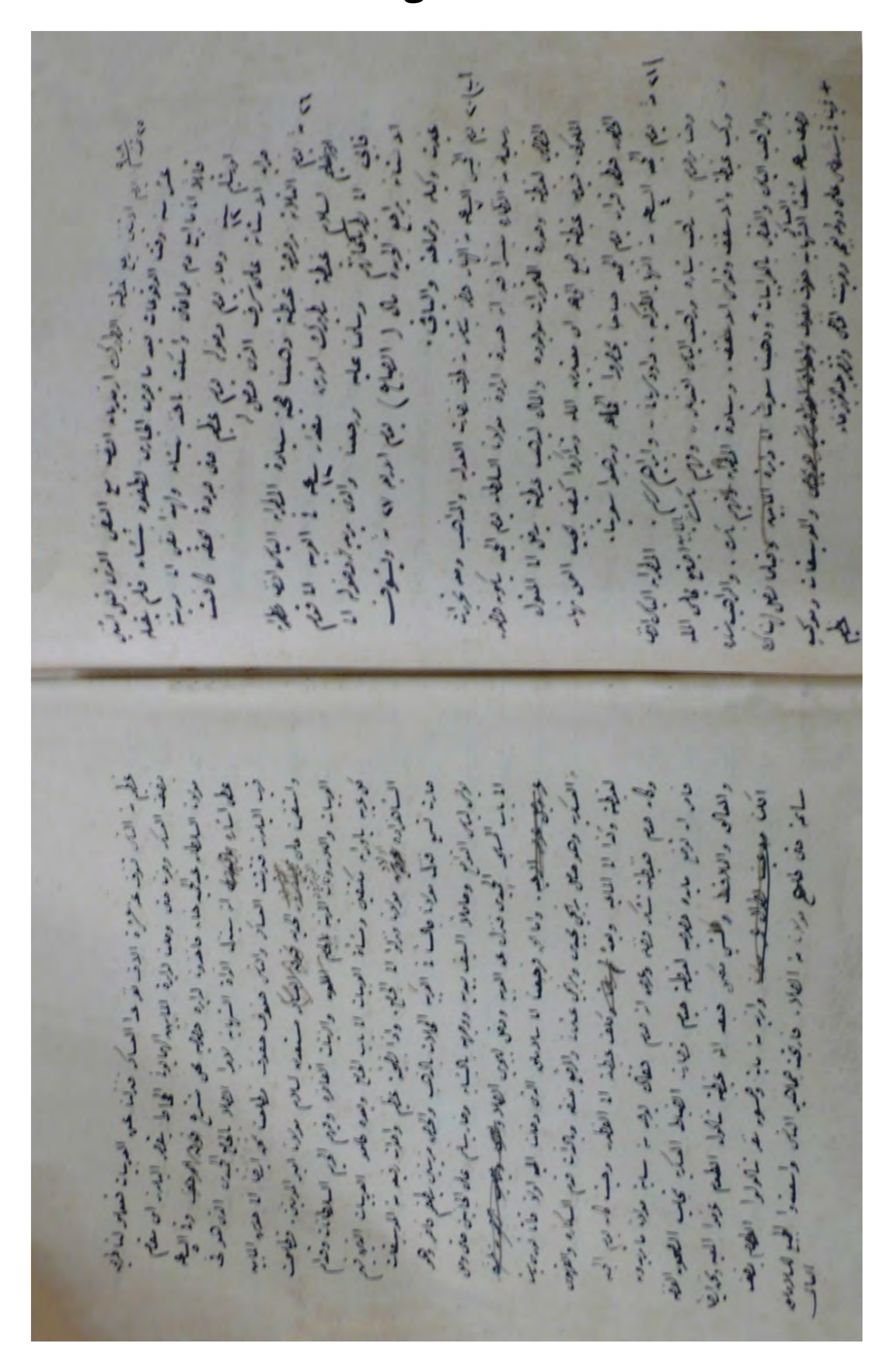
بعد انحلال بطريركية مار اغناطيوس البطريرك عبد المسيح التي لاسباب تابع الوقت
لذكرها بانقاده اكبرت الارادة انتخب المطران غريغوريوس عبد الله الصددي لدرجة البطريركية
ورسم ١٥ اب ١٩٠٦ فبعد توارد تحارير جماعتنا ومطارنتهم بالهند يطلبون توجهه للديار الهندية
ويفعلونه ان لم ناخذ الاوامر اللازمة من السلطانة التركية الى عاصمة لندن ومن هنالك ايضا
اوامر اللازمة لملوك الهند اذا حضرتم ما يجد شرف بل ذل. والاحوال الجارية في بلادنا
عندما يرسم البطريرك يلزم يذهب يتواجه مع الملك التركي.. حتما على عدد المارنين فجعله الاحتفال
في الحادث في السفر نفر منظرف غبطة. فعليه صار ترتيب الاحوال كما يجب
اذ رسم مطارنة كما هو مدرج ~~حسب الواجب~~ بكتاب المولوغيا

P1100475: الصفحة الأولى من سجلّ ذي سبعين صفحة لرحلة البطريرك عبد الله إلى إنكلترا والهند

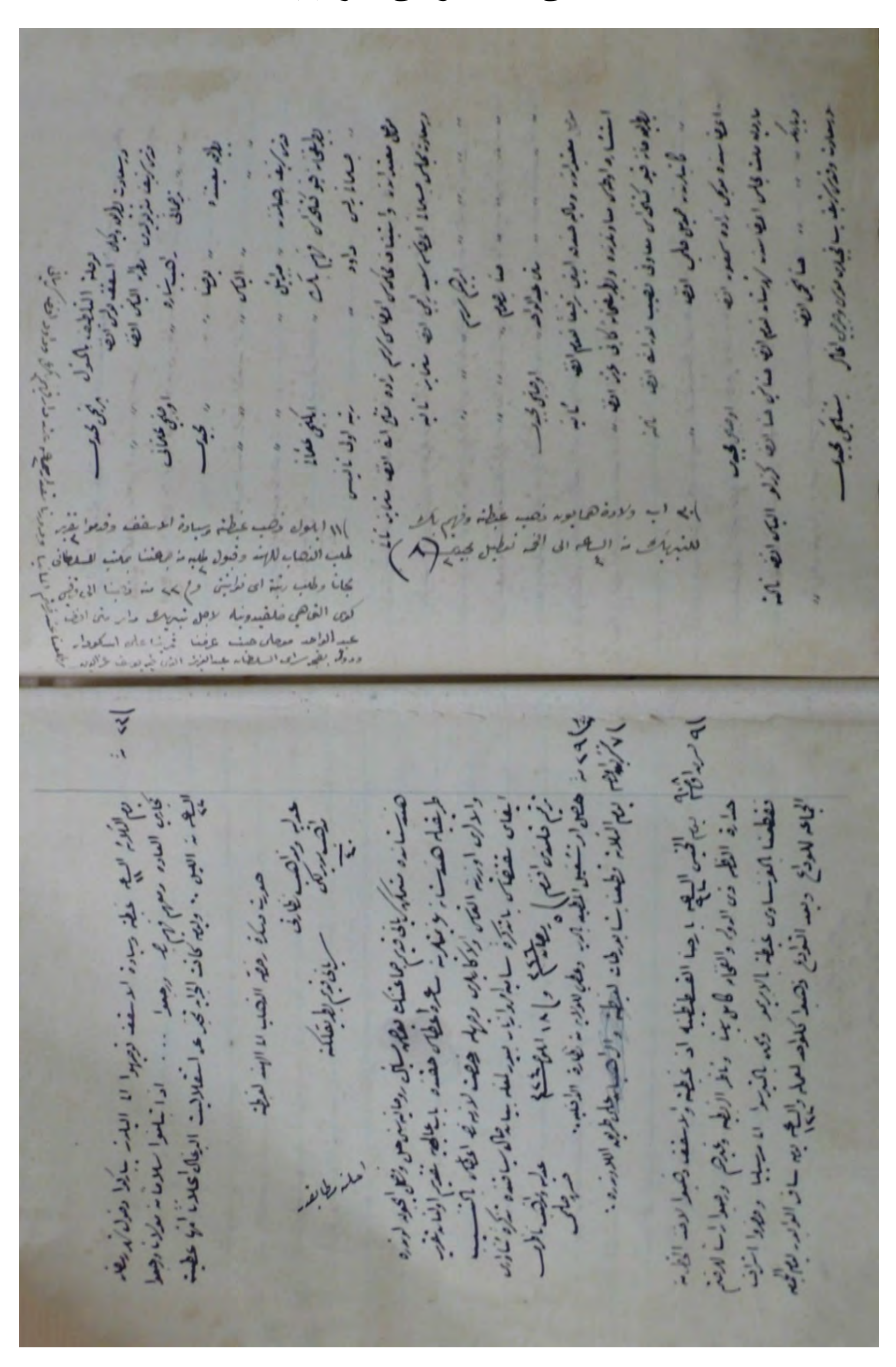
P1100476: جزء من سجلّ المفكّرات حول زيارة البطريرك عبد الله إلى إستانبول عام ١٩٠٨



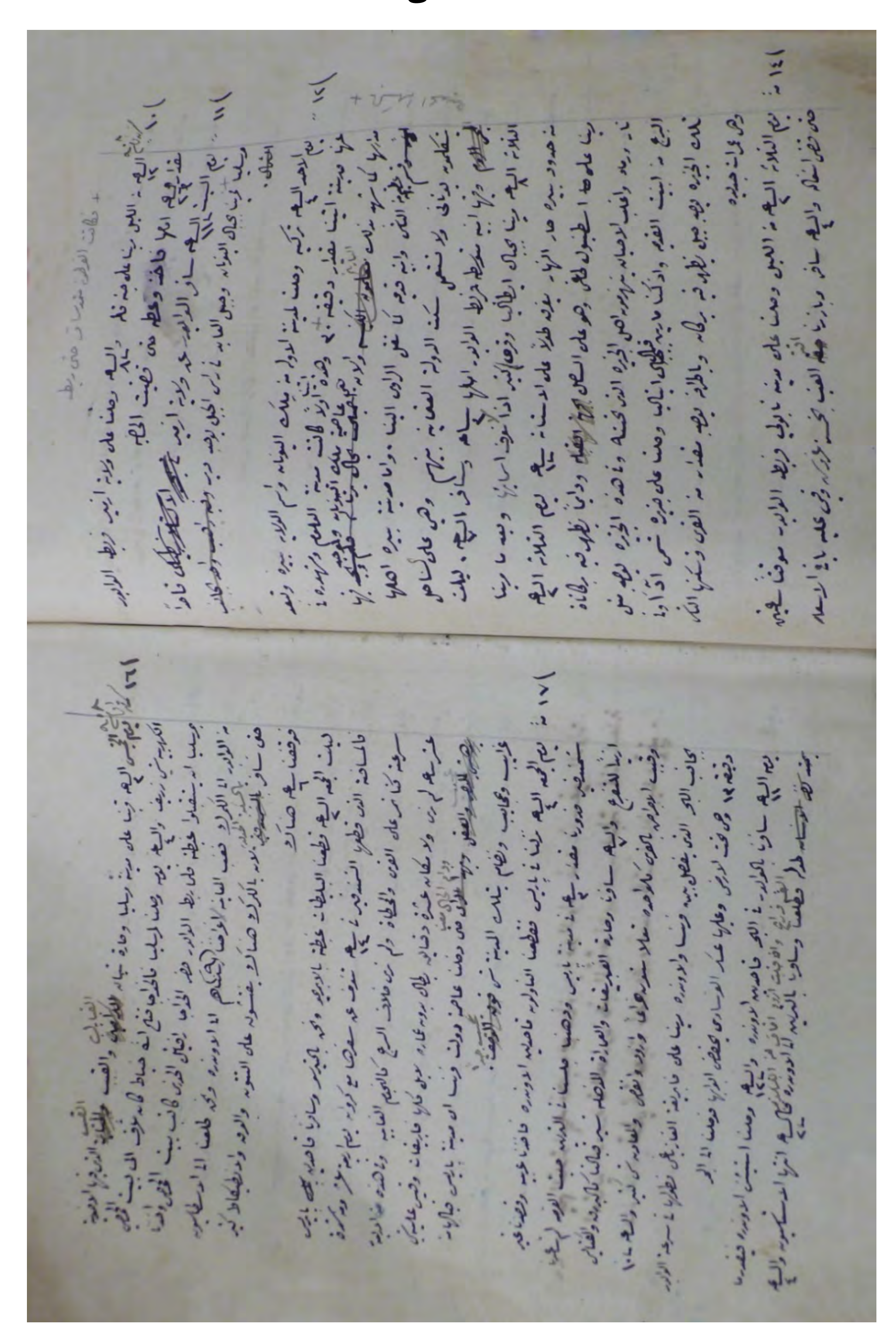
P1100481: صفحة من سجلّ الرحلة حول الأحداث والاحتفالات في إستانبول في ١١ تمّوز ١٩٠٨



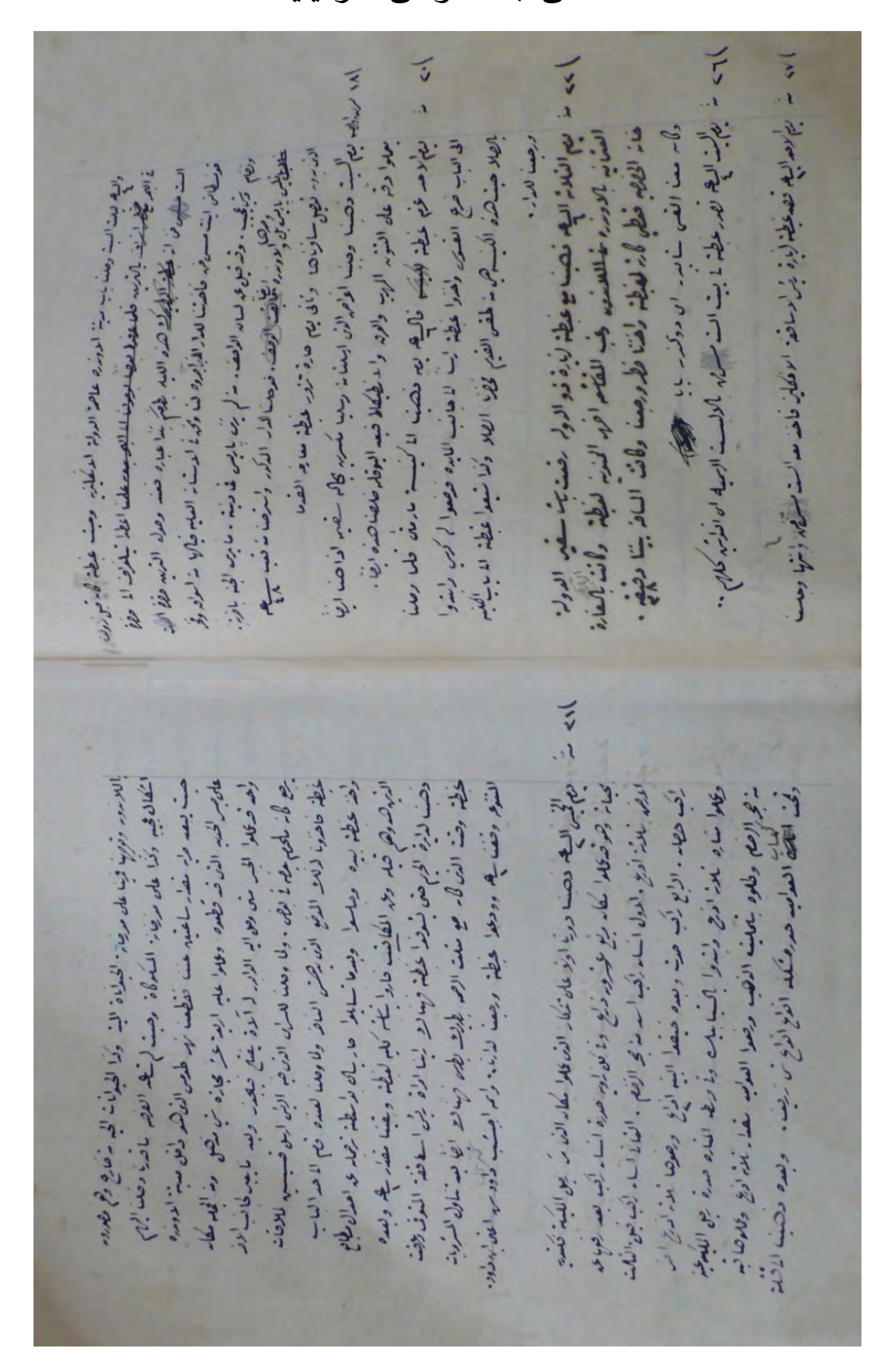
P1100482: صفحة من سجلّ الرحلة حول زيارة البطريرك عبد الله للبطريرك الأرمنيّ أزميريان في تمّوز ١٩٠٨



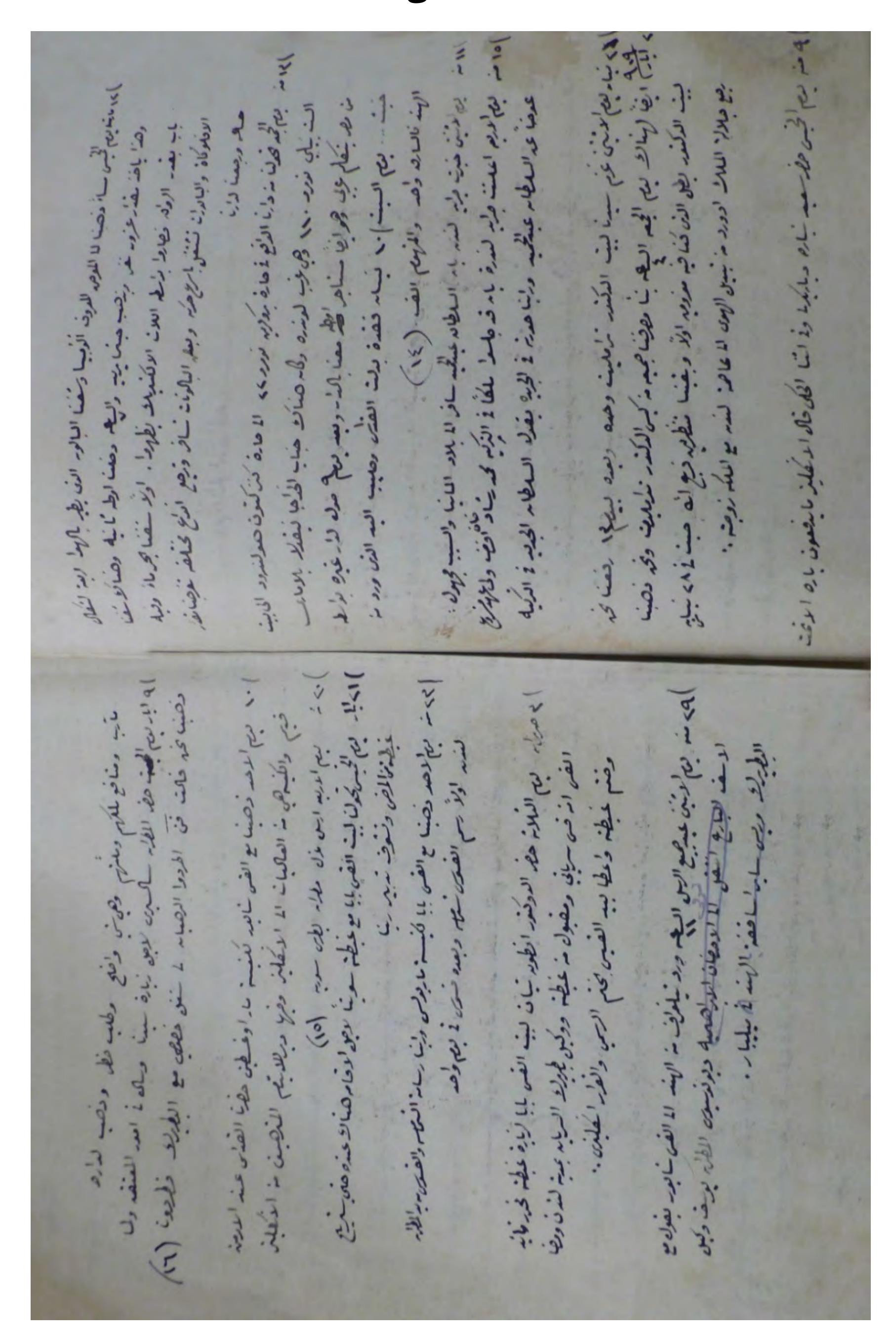
P1100484: موافقة الباب العالي لتشغيل مطبعة في دير الزعفران في أيلول ١٩٠٨



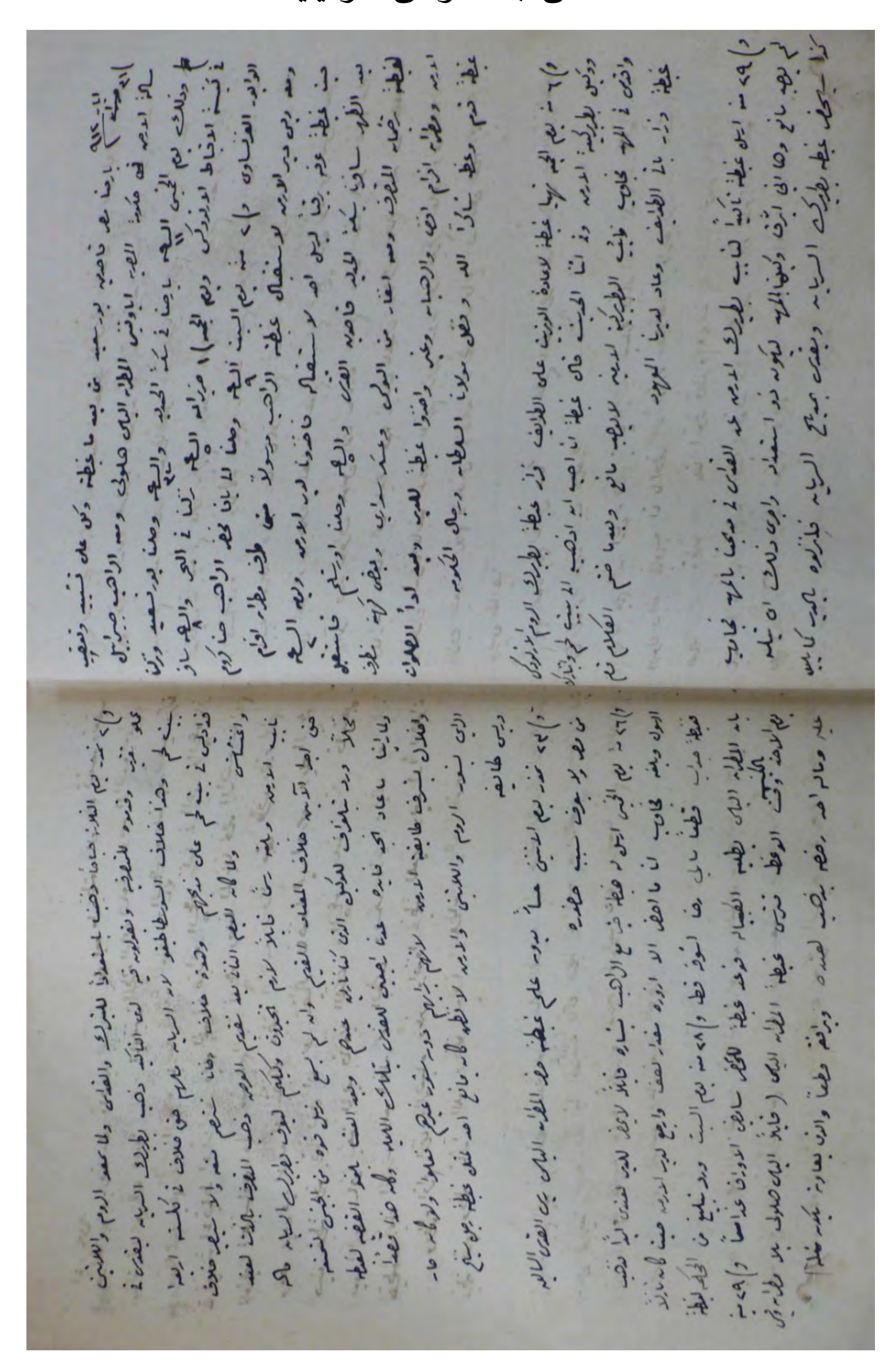
P1100485: صفحة من سجلّ رحلة البطريرك عبد الله إلى إنكلترا مرورًا بفرنسا ووصوله لندن في ١٧ تشرين الأوّل ١٩٠٨



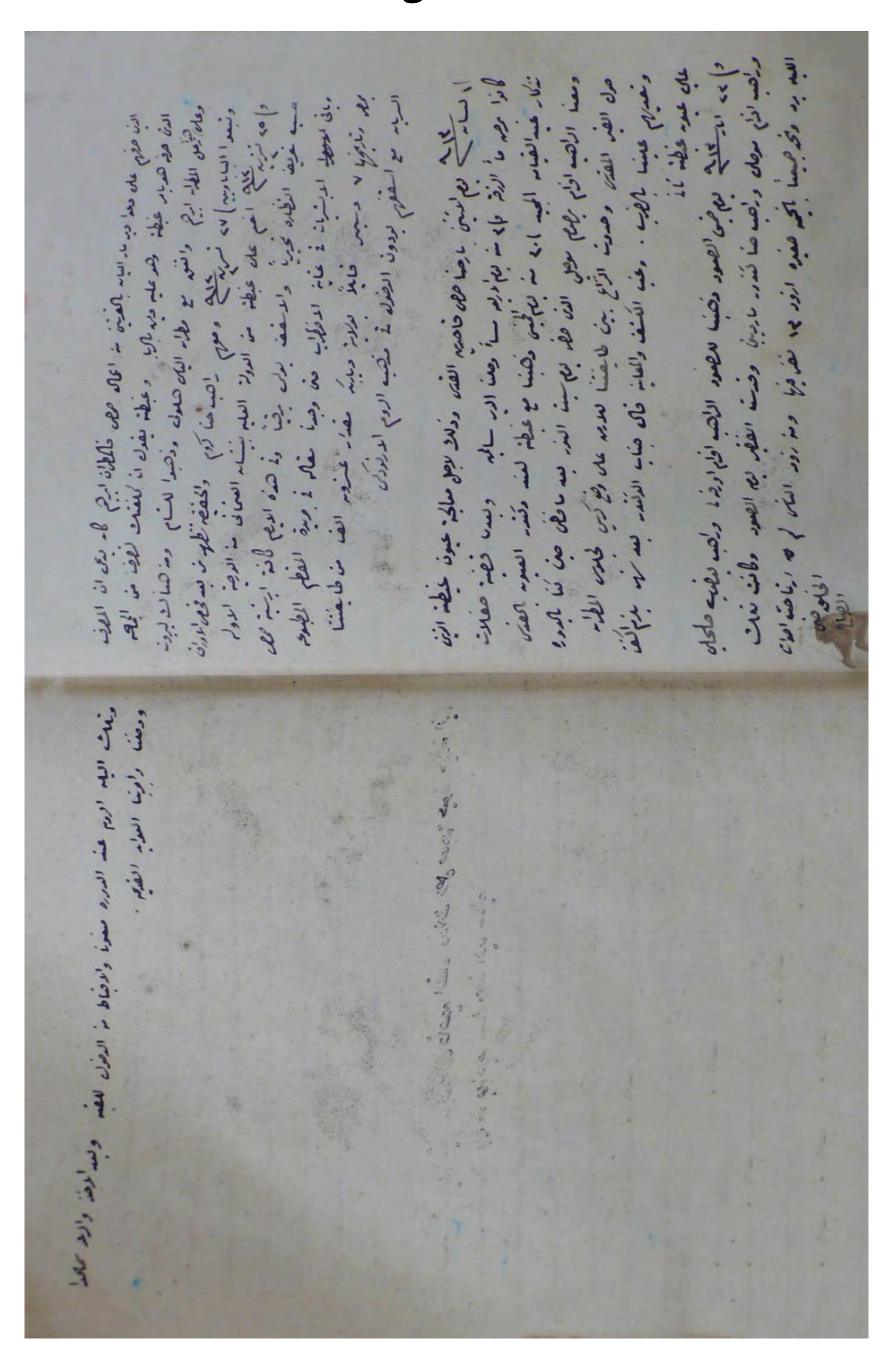
P1100486: صفحة أخرى من سجلّ رحلة البطريرك عبد الله إلى إنكلترا مرورًا بفرنسا ووصوله لندن في ١٧ تشرين الأوّل ١٩٠٨



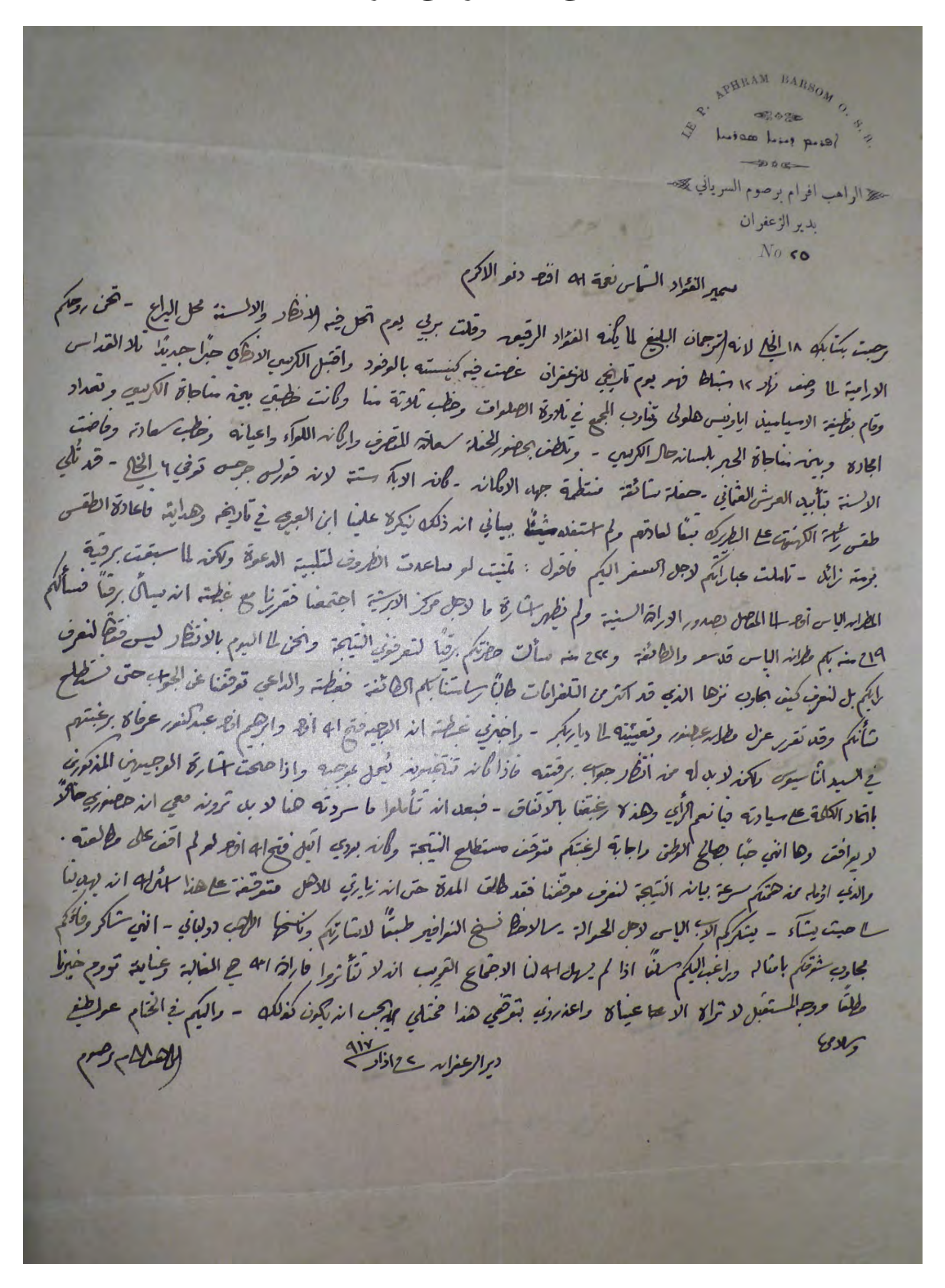
P1100490: صفحة من سجلّ الرحلة في ١١ نيسان ١٩٠٩ (بالتاريخ اليوليانيّ) حول مغادرة السلطان عبد الحميد إلى ألمانيا



P1100508: صفحة من سجلّ رحلة البطريرك عبد الله ووصوله مصر في ١٢ أيّار ١٩١٢



P1100510: صفحة من سجلّ رحلة البطريرك عبد الله وتظهر تفاقم الأمور في حمص وغيرها، كانون الأوّل ١٩١٢



LE P. APHRAM BARSOM O. S. B.

الراهب افرام برصوم السرياني

بدير الزعفران

No ٢٥

سمير الفؤاد الشماس نعمة الله افندي دنو الاكرم

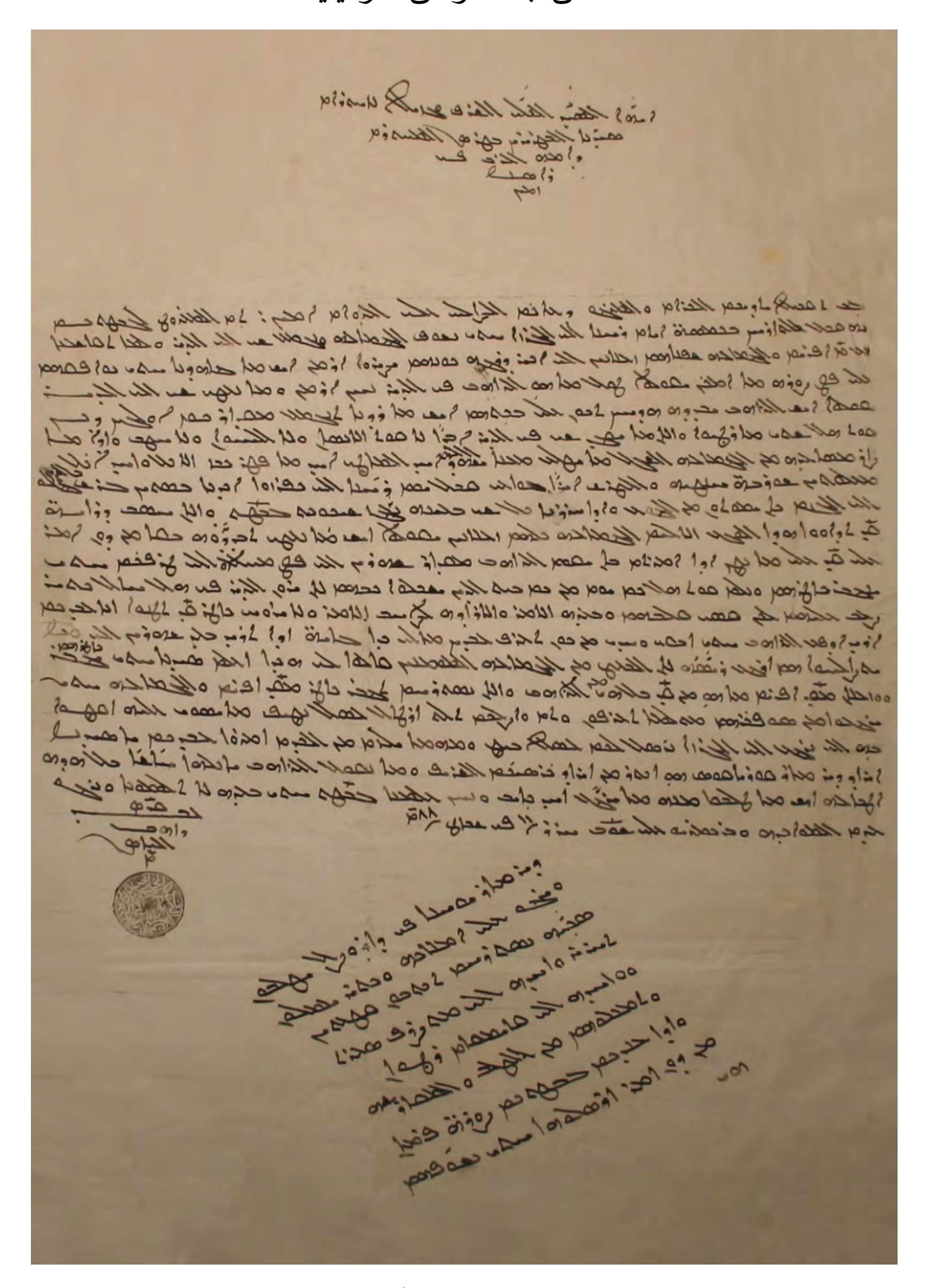
رحبت بكتابكم ١٨ الجاري لانه ترجمان البليغ لما يكنه الفؤاد الرقيق وقلت بربي يوم تحل فيه الانظار والالسنة محل اليراع - نحن رجعكم
الدامية لما حضر زائرا ١٢ شباط فهو يوم تاريخي للزعفران غصت فيه كنيسته بالوفود واقبل الكرسي الاسقفي حبرا جديدا بلا القداس
وقام بخطبة الاسياميد اياونيس هلوني وتقارب المجمع في تلاوة الصلوات وخطب تلاوة منا وكانت خطبتي بعنه مناجاة الكرسي وتعداد
الجاره وبينه مناجاة الحبر بلسانه حال الكرسي - وتلطف بحضور الحفلة سعادة المتصرف واركانه اللواء واعيانه وخطب سعادته وخاطبت
الالسنة بتأييد العرش العثماني - حفلة شائقة منتظمة جهد الامكان - كانت الاسكيمة ستة لانه قورلس جرجس توفي ٦ الجاري - قد تلي
طقس رئاسة الكهنوت على الطريقة تبعا لعادتهم ولم استفد شيئا ببياني انه ذلك نكره علينا ابن العبري في تاريخه وهداية فاعادة الطقس
بزمة زائد - تاملت عباراتكم لاجل السفر اليكم فاقول: تمنيت لو ساعدت الظروف لتلبية الدعوة ولكنه لما سبقت برقية
المطران الياس الى المحل بصدور ارادة السنية ولم نظهر اشارة ما لاجل مركز الابرشية اجتمعنا فقررنا مع غبطته انه ينبغي برقيا فسألكم
٢١٩ منه بكم مطران الياس قدسه والطائفة و٢٣ منه سألت حضرتكم برقيا لتعرفوني النتيجة ونحن الى اليوم بالانتظار ليس فقط لنعرف
رأيكم بل لنعرف كيف نجاوب نزها الذي قد اكثر من التلغرافات طالبا رسامته بلم الطائفة فغبطته والداعي توقفنا عن الجواب حتى نستطلع
شأنكم وقد تقرر عزل مطران ... وتعيينه الى ديار بكر - واخبرني غبطته ان الخواجة فتح الله افندي وابرهيم افندي عبد كنفور عرفاه برغبتهم
في السيد اثاسيوس ولكنه لا بد له من انتظار جواب برقيته فاذا كانت تخصيصه يحل برجعته واذا صحت اشارة الوجيهين المذكورين
باتحاد الكلمة على سيادته فنعم الرأي وهذه رغبتنا بالاتفاق - فبعد ان تأملوا ما سردته هنا لا بد ترونه معي ان حضوري حالا
لا يوافق وها انني حبا بصالح الوطن واجابة لرغبتكم متوقف مستطلع النتيجة ولانه بودي ايلي فتح الله افندي لم اقف على مطالعته.
والذي اؤمله من همتكم سرعة بيانه النتيجة لنعرف موقفنا فقد طالت المدة حتى انه زيارتي للاهل متوقفة على هذا سأل الله انه يهدينا
الى حيث يشاء - يشكركم الاب الياس لاجل الحوالة - سالاحظ نسخ النوافير طبقا لاشارتكم ونسختها الراهب دولباني - انني شاكر وفائكم
مجاوب شرفكم بامثاله وراغب اليكم سلفا اذا لم يسهل الله لنا الاجتماع القريب انه لا تتأثروا فارادة الله هي الغالبة وعناية تروم خيرنا
وطلبتنا وحدة المستقبل لا تراه الا عياناه واعذروني بتوقعي هذا تحملي انه يجب ان يكون كذلكم - واليكم في الختام عواطفي
وسلامي

دير الزعفران ٢ اذار ٩١٧

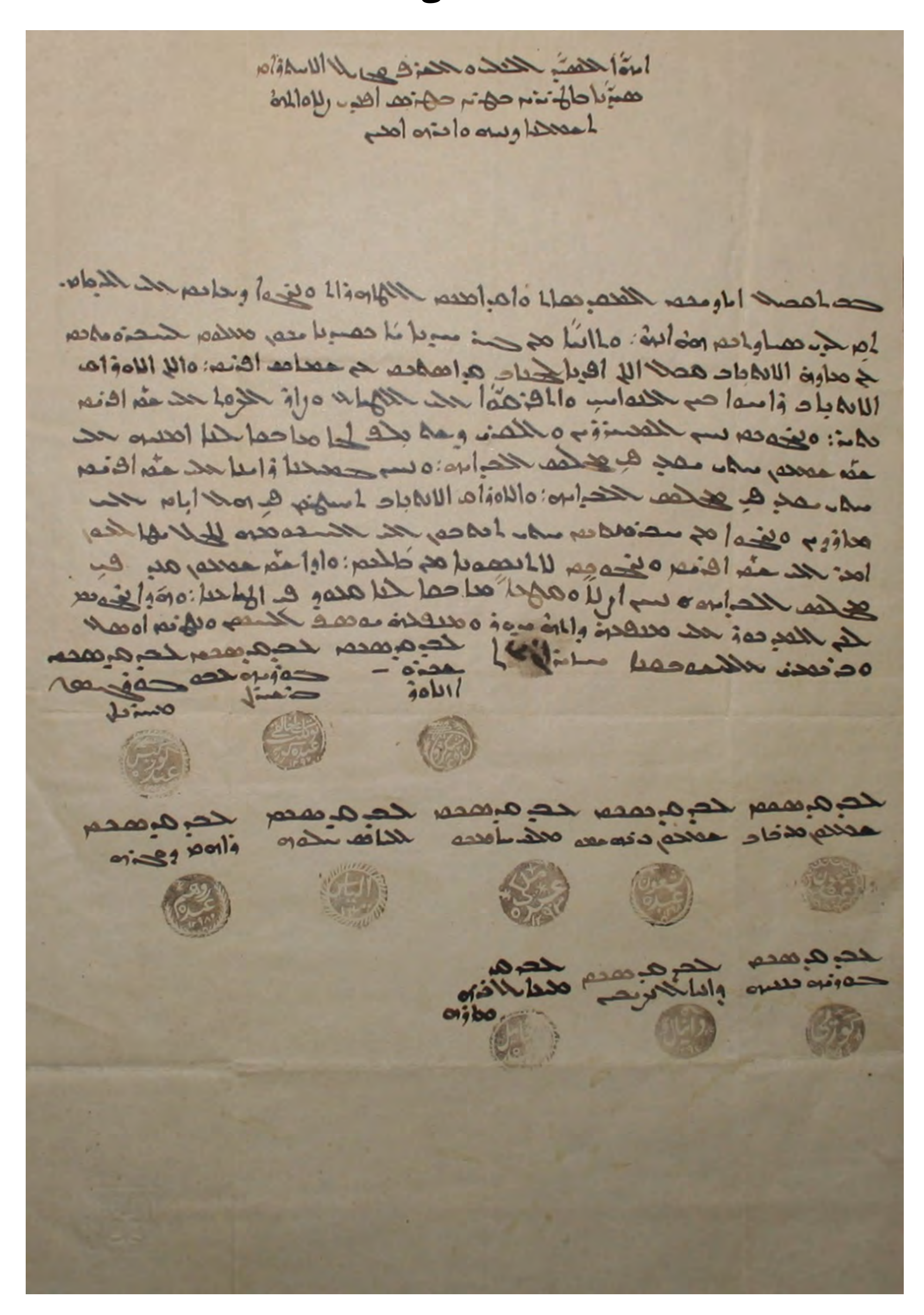
الراهب افرام برصوم

P1100532: رسالة من أفرام برصوم إلى نعمة الله دنّو مؤرّخة في ٢ آذار ١٩١٧

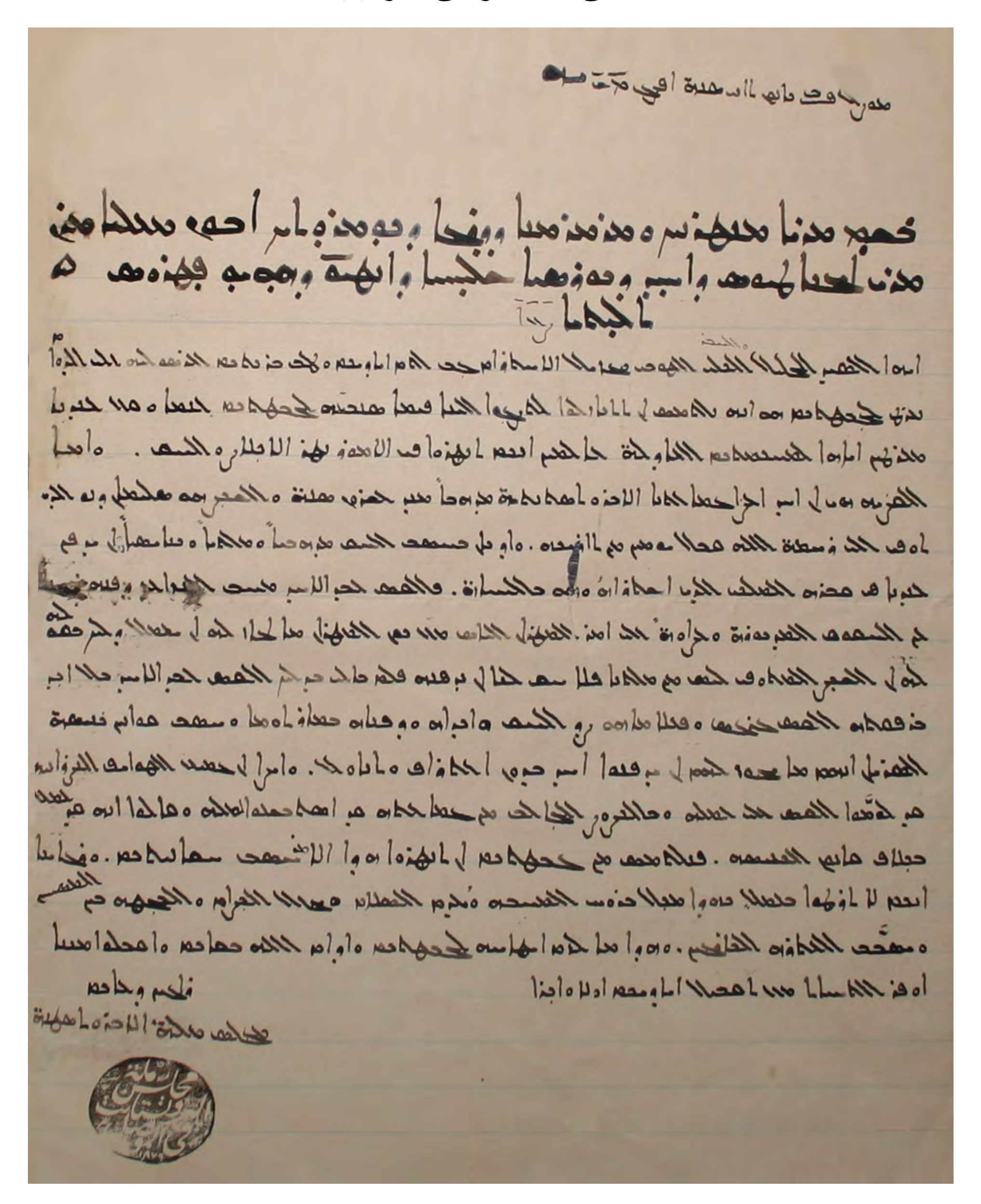
K05-0035: نموذج من الرسائل بالكرشوني العربيّ من أحد الأفراد إلى البطريرك بطرس الثالث مؤرّخة في ١١ نيسان ١٨٩٣



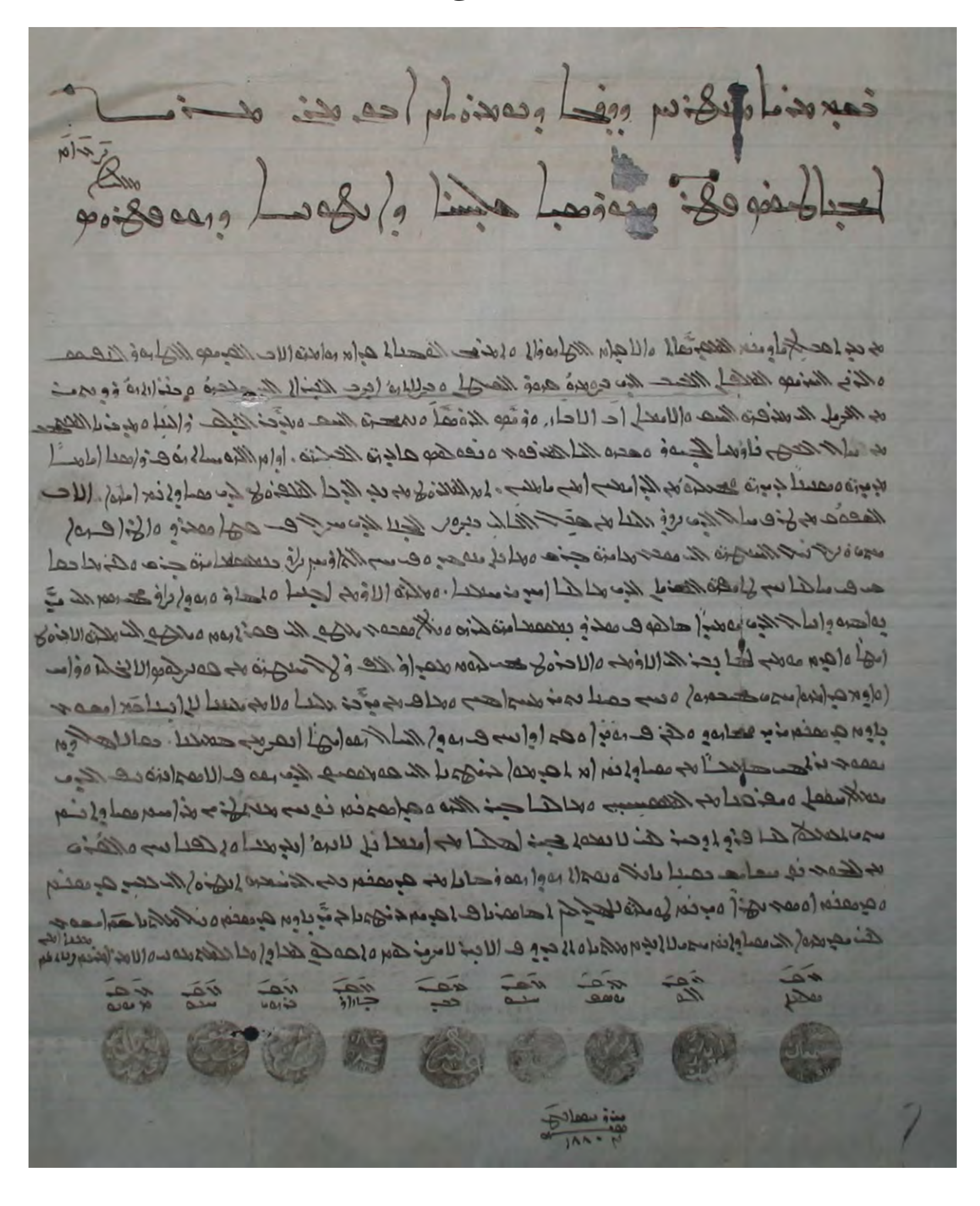
K05-0046: رسالة بأسلوب المخاطبة الاعتياديّ الذي جلّه الاحترام إلى البطريرك بطرس مؤرّخة في ١١ نيسان ١٨٩٣



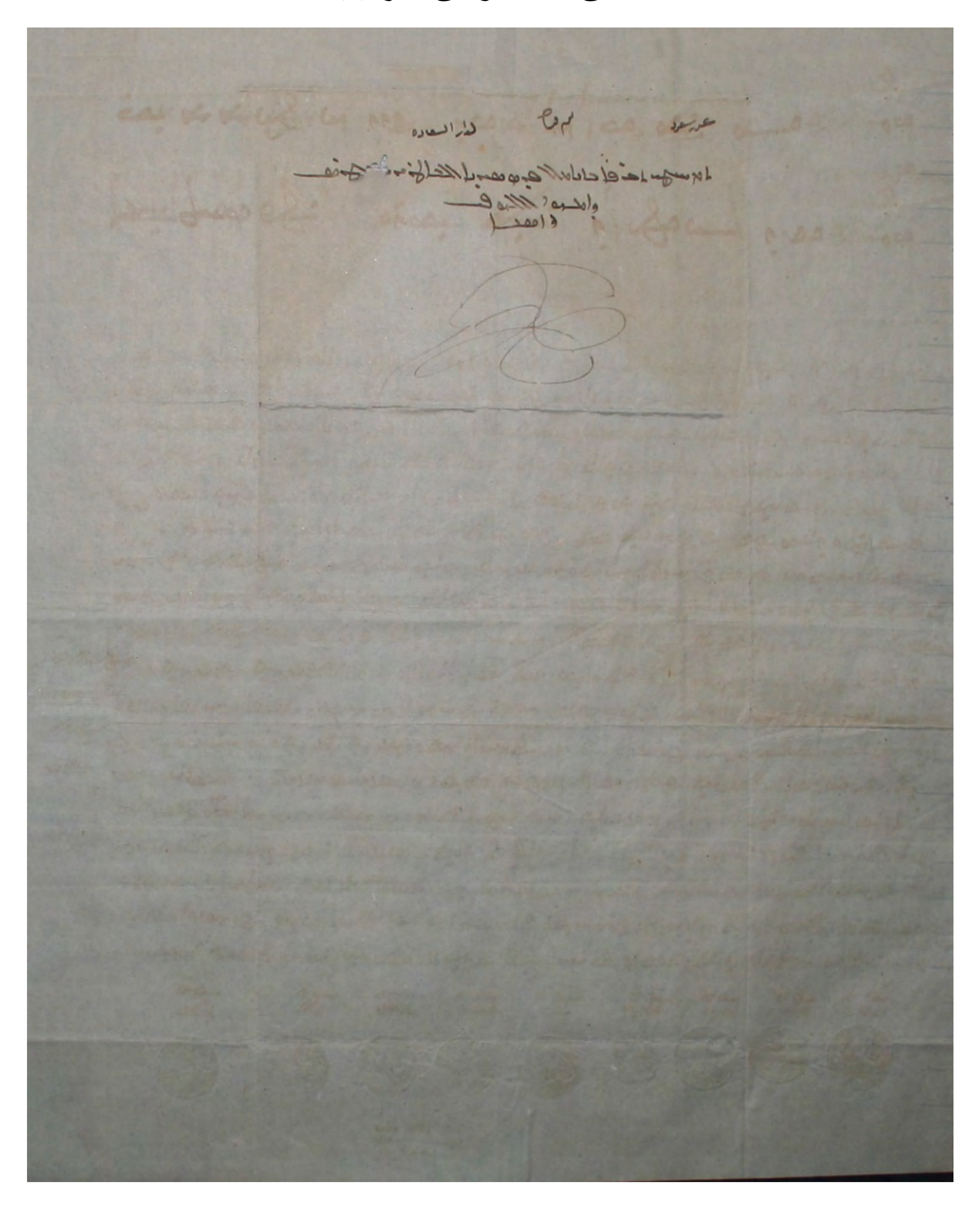
K05-0049: رسالة من مجموعة من الأفراد تمثّل نموذجًا من الرسائل التي كانت تُقدَّم إلى البطريرك بطرس الثالث



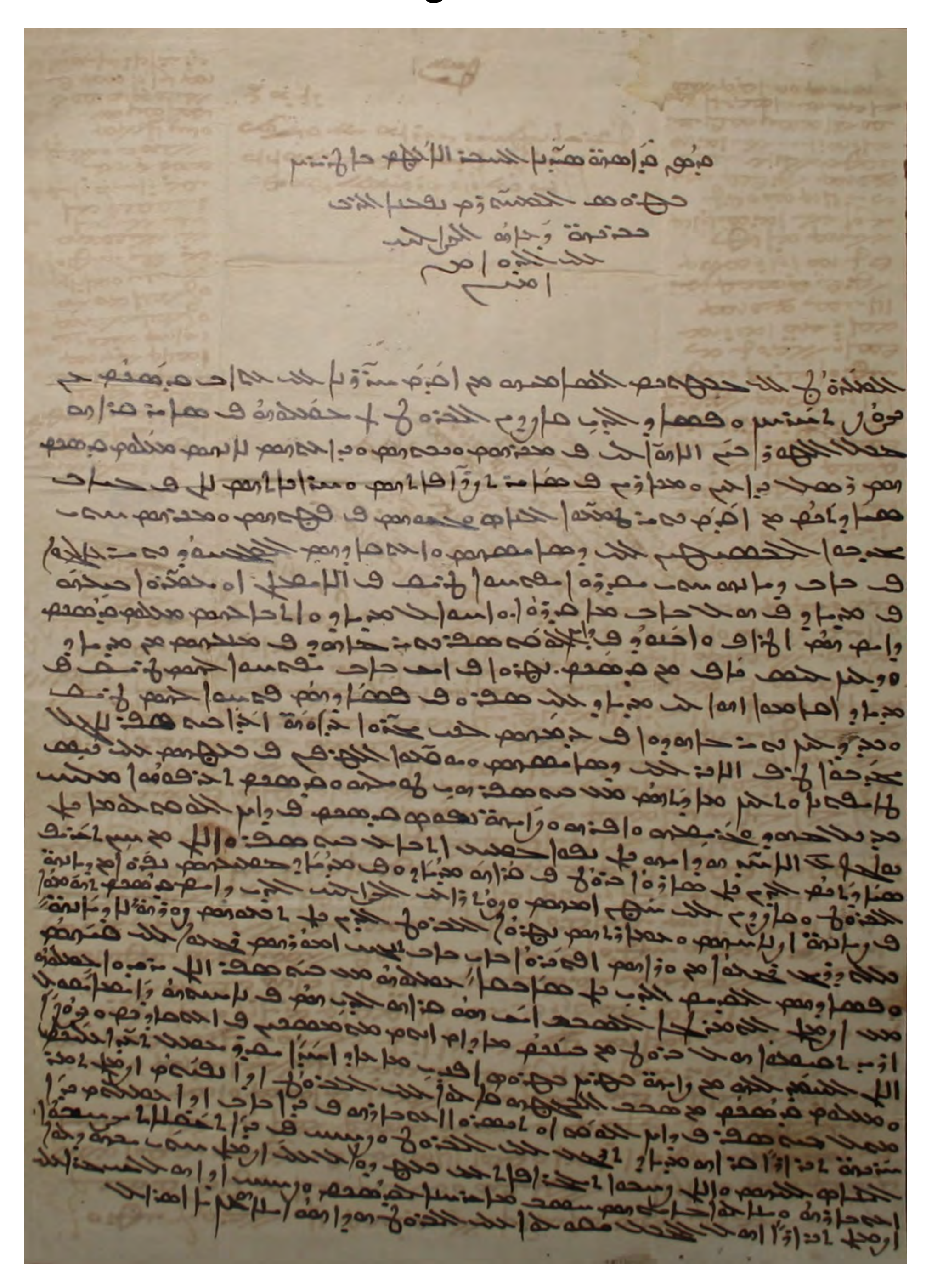
K05-0325: رسالة من مجلس الكنيسة البروتستانتيّة في الموصل إلى البطريرك بطرس في ٢ كانون الثاني ١٨٩٣



K05-1300: رسالة من عدّة أفراد إلى البطريرك بطرس مؤرّخة في ٢٩ نيسان ١٨٨٠ **(وجه الرسالة)**



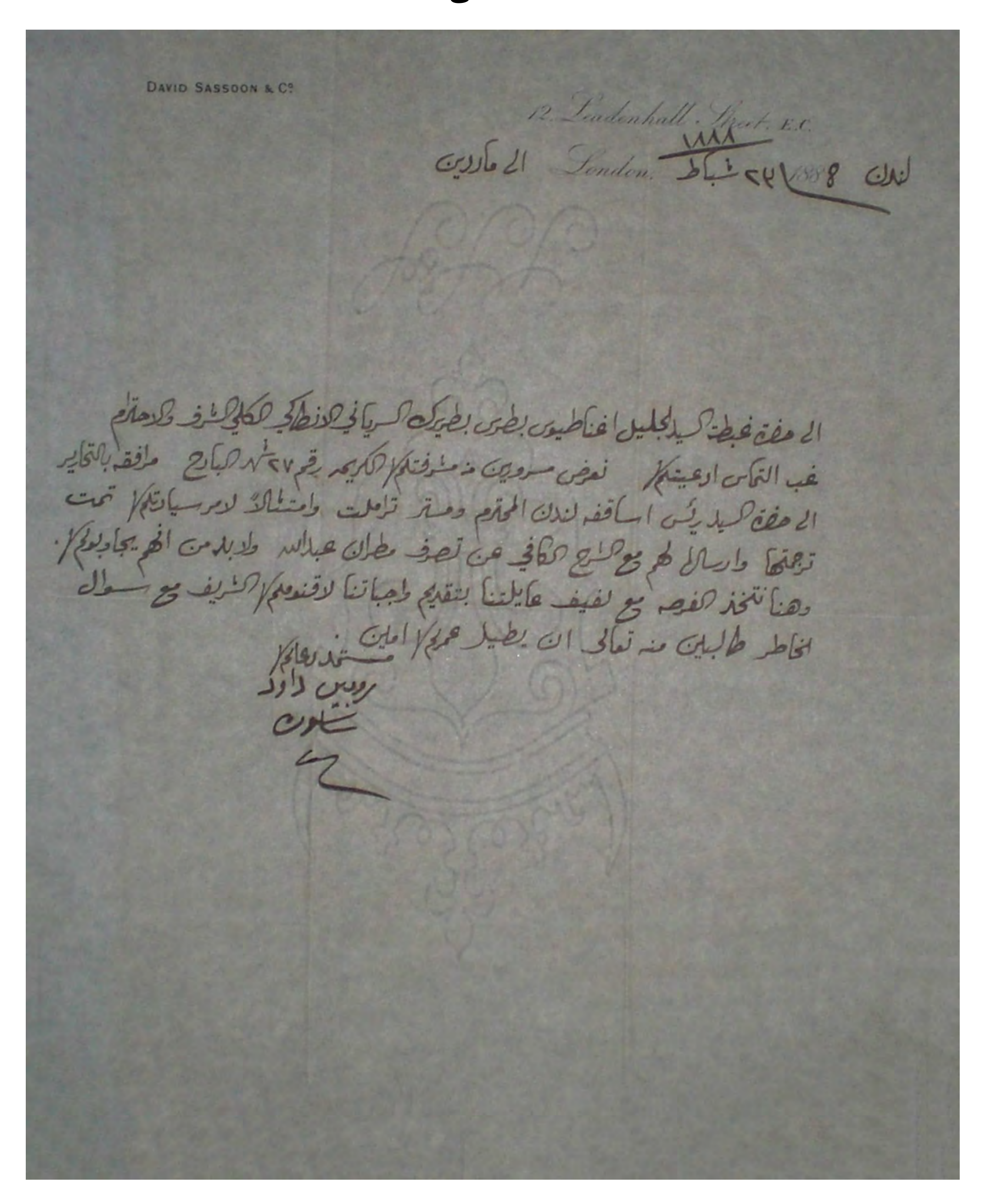
K05-1301: رسالة من عدّة أفراد إلى البطريرك بطرس مؤرّخة في ٢٩ نيسان ١٨٨٠ (ظهر الرسالة)



K05-1450: رسالة من وكيل الكنيسة في مديات إلى البطريرك بطرس في ٢٧ آذار ١٨٨٢ (ص١)



K05-1451: رسالة من وكيل الكنيسة في مديات إلى البطريرك بطرس في ٢٧ آذار ١٨٨٢ (ص٢)



DAVID SASSOON & Co

12 Leadenhall Street, E.C.

لندن London 1888 ٢٢ شباط ١٨٨٨ الى ماردين

الى حضرة غبطة السيد الجليل اغناطيوس بطرس بطريرك السرياني الانطاكي الكلي الشرف والاحترام

بعد التماس ادعيتكم / نعرض مسرورين من مشرفتكم / الكريمة رقم ٢٧ شهر الماضي مرافقه بالتحارير

الى حضرة السيد رئيس اساقفة لندن المحترم ومستر تراملت وامتثالاً لامر سيادتكم / تمت

ترجمتها وارسالها لهم مع الشرح الكافي عن تصرف مطران عبد الله ولابد من انهم يجاوبوكم /.

وهنا نتخذ الفرصة مع لفيف عايلتنا بتقديم واجباتنا لاقدامكم / الشريف مع سؤال

الخاطر طالبين منه تعالى ان يطيل عمركم / امين

مستمد دعاكم

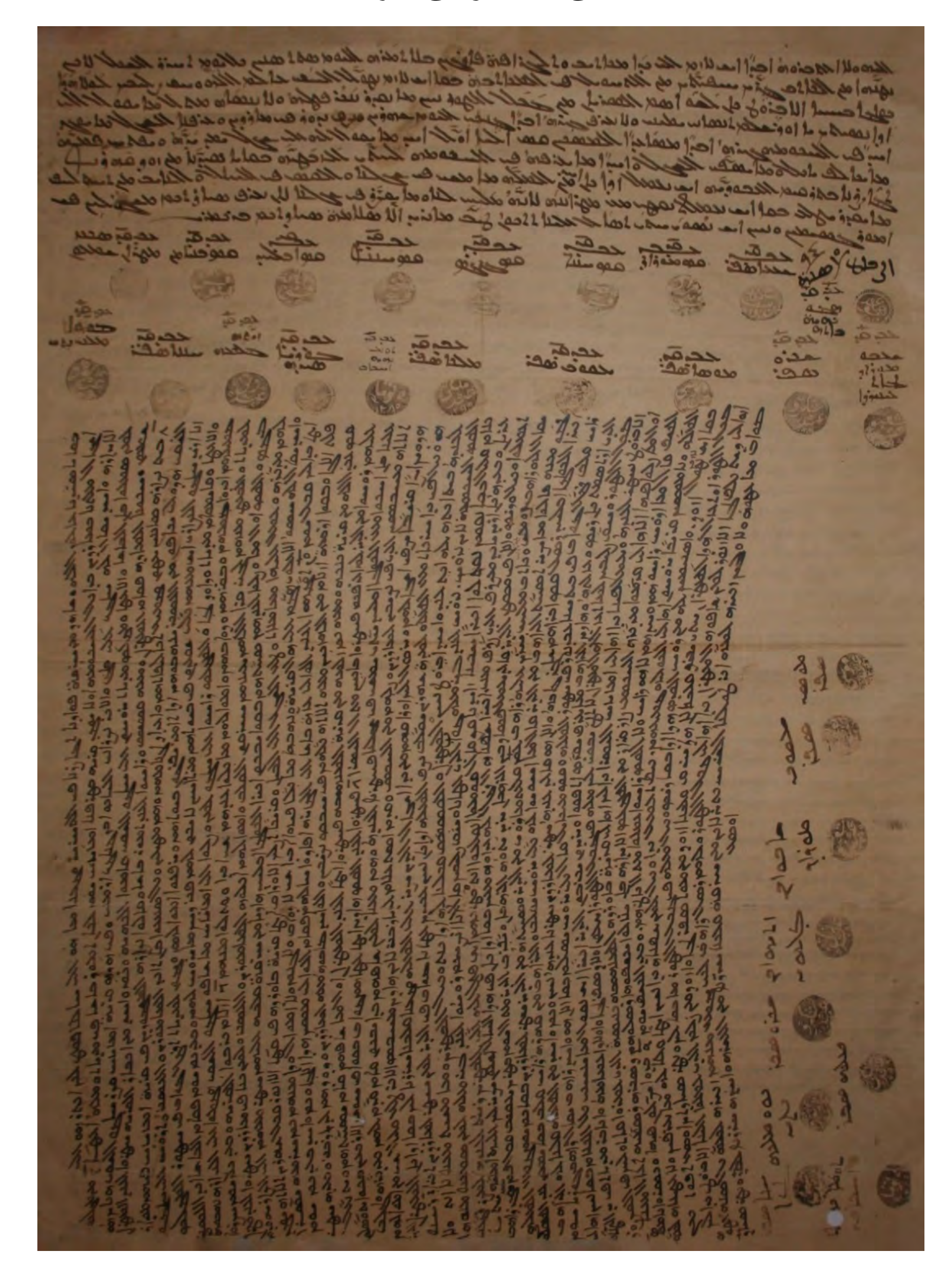
روبين داود

ساسون

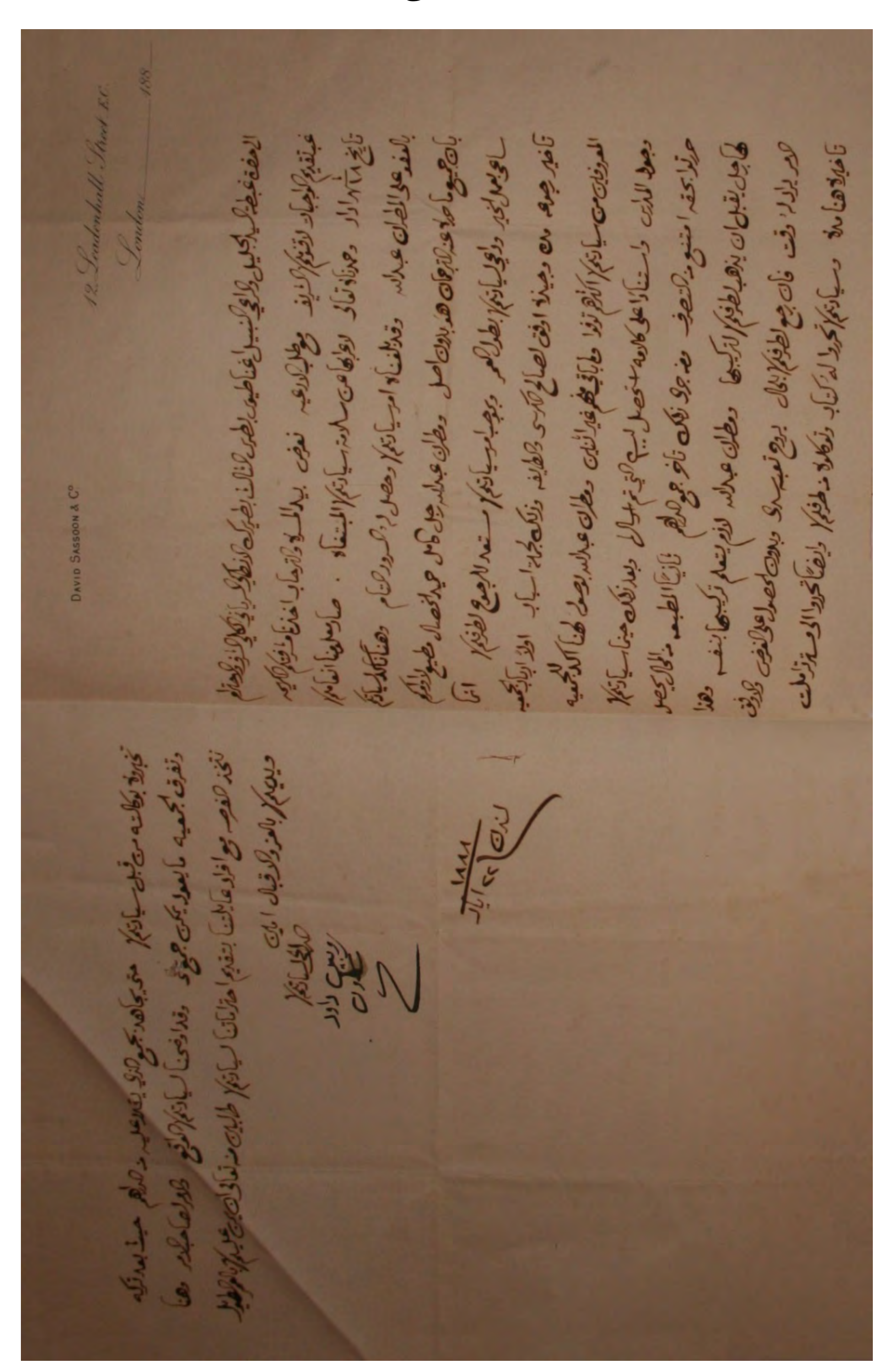
K07-B24-Part1-0106: رسالة من ديفد ساسون إلى البطريرك بطرس في ٢٣ شباط ١٨٨٨

K10-01-36-0235: رسالة من سكّان إحدى القرى إلى البطريرك بطرس في ٢١ نيسان ١٨٨٢

K10-B2-0262: رسالة من ٢٨ شخصًا من طور عبدين إلى البطريرك بطرس في ١٥ آذار ١٨٩٤ (ص١)

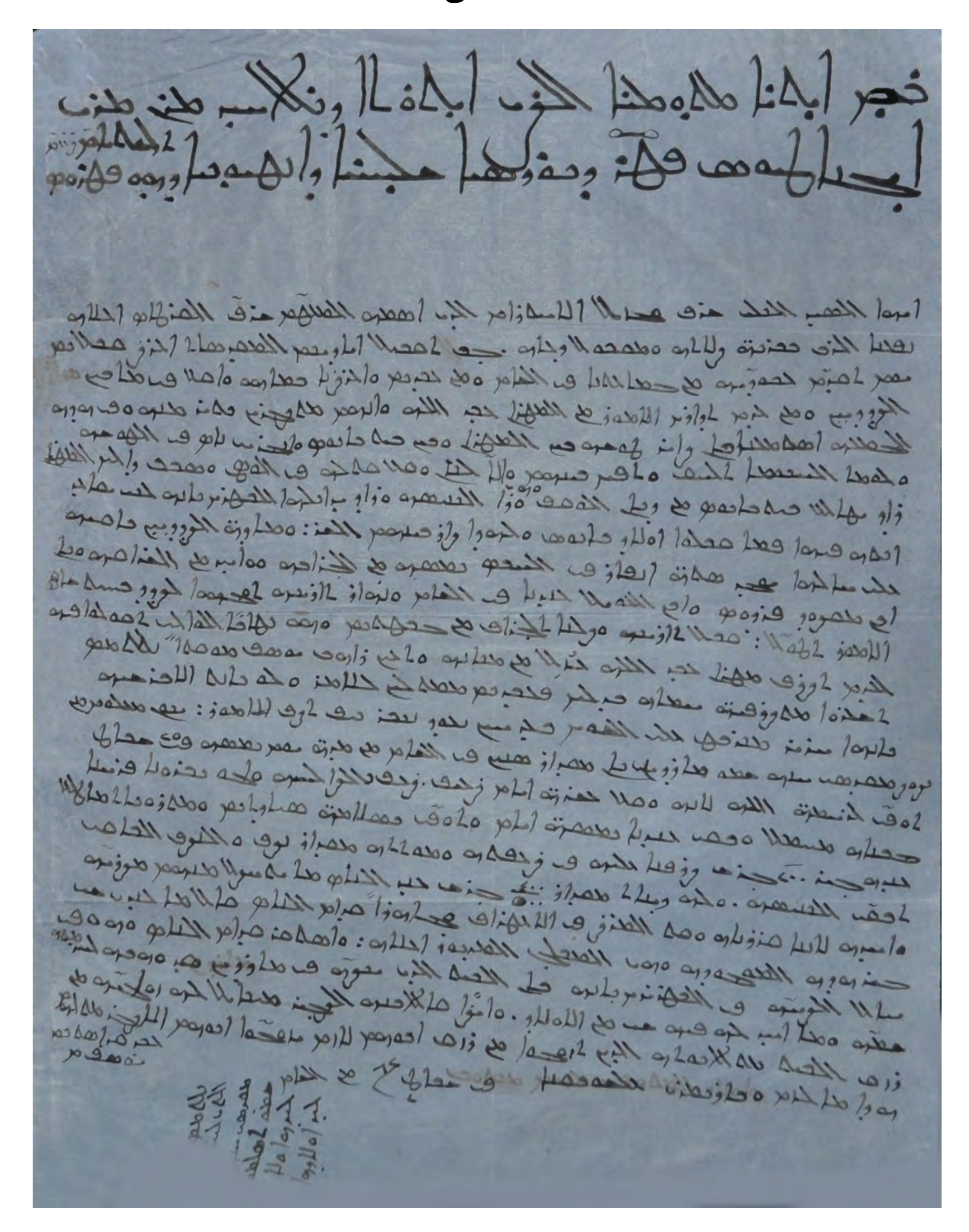


K10-B2-0263: رسالة من ٢٨ شخصًا من طور عبدين إلى البطريرك بطرس في ١٥ آذار ١٨٩٤ (ص٢)

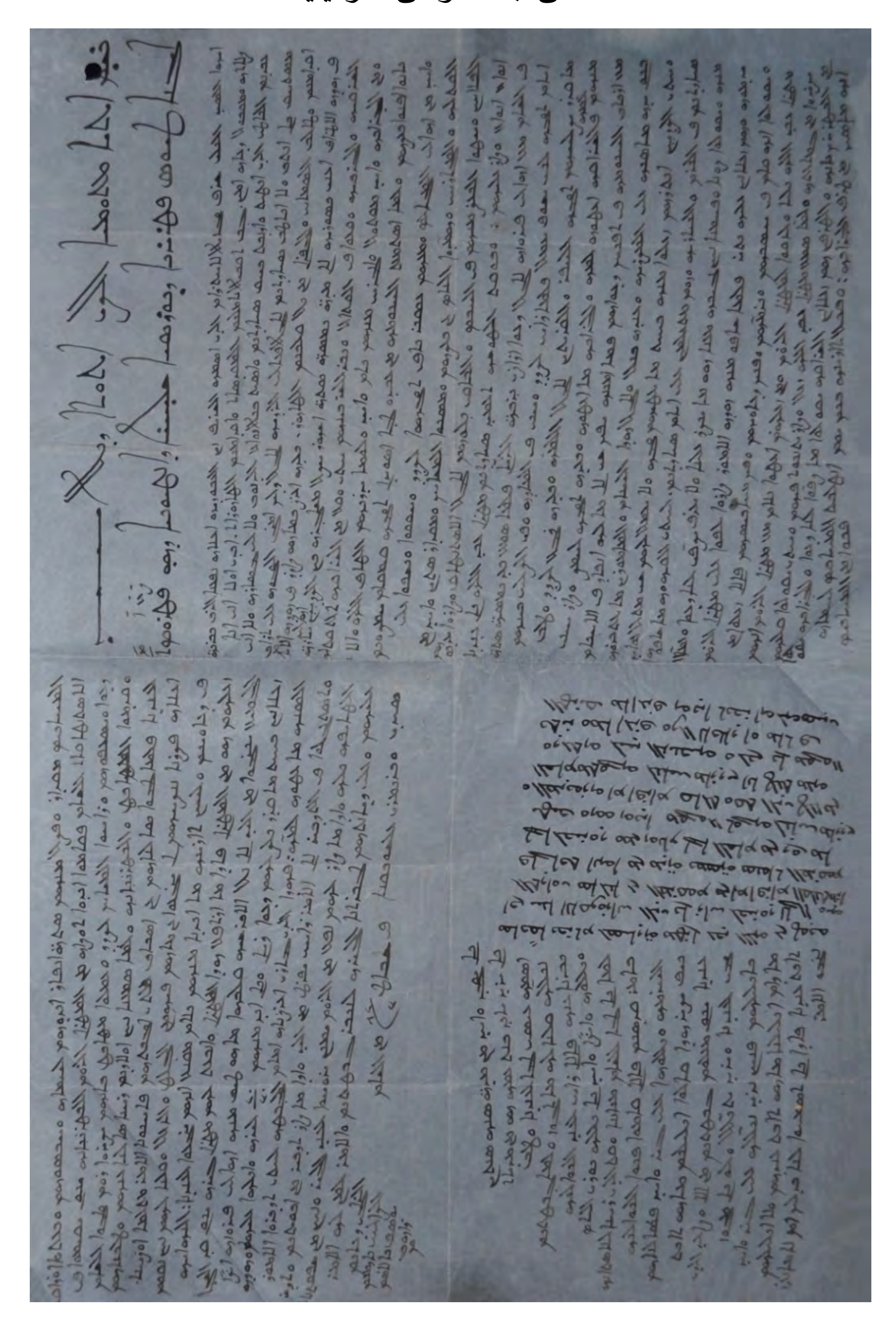

12 Leadenhall Street E.C.
London 188
David Sassoon & Co.

K10-B02-0542: رسالة من ديفد ساسون إلى البطريرك بطرس في ٢٢ أيّار ١٨٨٨

K10-B20-0749: رسالة من وكيل كنيسة مار توما في الموصل إلى البطريرك بطرس في ٢٣ كانون الثاني ١٨٩٣

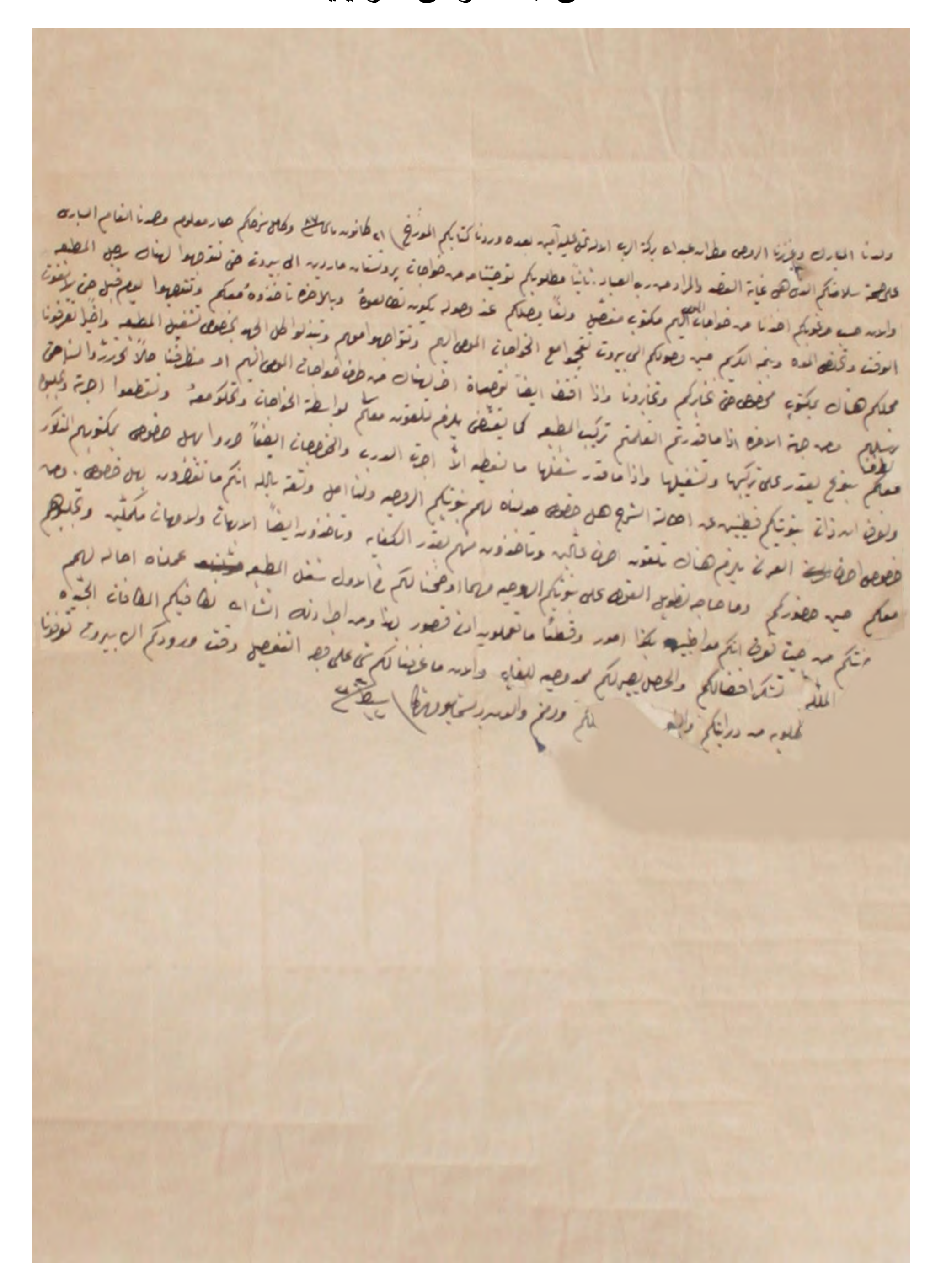


K10-B20-0753: رسالة من كنيسة صدد إلى البطريرك بطرس في ٢ شباط ١٨٨٢



K10-B20-0813: رسالة من الكنيسة في حمص إلى البطريرك بطرس في ٣ شباط ١٨٨٣

K10-B45-0015: رسالة من البطريرك بطرس إلى الخاندان في حمص في ١٤ كانون الأوّل ٣٠٢ رومي (=١٨٨٦م)



K10-B45-0022: رسالة من البطريرك بطرس إلى المطران عبد الله في ١٢ شباط ١٨٨٧

K10-B45-0027: رسالة من البطريرك بطرس إلى السيّد ترامليت في ١٨ آيلول ١٨٨٧

النعمة الالهيه والبركة السماويه تشمل الاخ الروحي المحترم موشوروس باشا وكيل الدولة العليه بلدن المحميه دام الله بقاه امين

غب السوال عن خاطركم الشريف ومزاجكم اللطيف بكل خير وعافيه والمعروض لدى سعادتكم انه يوم الجمعه الماضي ارسلتم طلبتم المطران حتى يحضر عند
سعادتكم وبموجب مطلوبكم ارسلناه لطرفكم وبعد المكالمه مع سعادتكم حضر لعندنا واوضح لنا بانه بطرك الارمن اشتكا علينا الى باب العالي وذاكر بانه
بطرك السريان الارمن الذين هم تحت حمايتنا بدال ما يروح الى مصلحته مثلما هو الواجب عليه هو من دون اذن بطركخانتنا راح الى انكلتيره
حتى يتحد كنيسته مع كنيسة الانكليز وغير اشيا مذكور. اولاً من خصوص طائفتنا ليس هي ارمنيه بل سريانيه اصليه مله قديمه قائمه بذاتها
وجميع الملل يفهموا ذلك حتى انه في كتب الاسلام مسطر بانه ملة السريان القديم هي قائمه بذاتها مستقله من القديم لا لساننا من لسان الارمن
ولا كتابنا من كتابهم ولا صيامنا من صيامهم ولا قداسنا من قداسهم لانه قداسنا خمير وقداسهم فطير ولا ميروننا من ميرونهم لانه ميرونهم
من السيرج وميروننا من زيت الزيتون والبلسم والعقاقير الطيبه وروايح اللذيذه مثل مسحة موسى التي امره الله بها ولا صلاتنا من
صلاتهم ولا طقوسنا من طقوسهم فعلى اي وجه بطرك الارمن يدعينا ارمن فهذا كذب وغلط منه. وثانياً يقول بانهم تحت حمايتنا نحن ما
نعلم هذه الحمايه على اي وجه صارت وما سمعنا بان قام فاتح سركيس وفتح طائفه سريان حتى تصير حمايه الارمن وباذنهم تخرج من اسطانبول
وتحضر الى لندره فهذا مجهول عندنا وحيث ان الفرمان العالي الشاهاني الذي انعمت به علينا الدولت العليه موجب امتيازه ما لاحد مداخله
معنا لا الارمن ولا غير طوايف ونحن ما نعرف غير الدولت العليه وحدها التي هي تحمينا ونحن بحمايتها ولما رمنا الحضور الى لوندره قدمنا
عرضحال الى باب العالي وذكرنا به مثلما لنا طائفه تحت حكمكم كذلك لنا طائفه بالهند تحت حكم الانكليز نسترحم بان تنعموا علينا بامر توصيه
الى ايلجي باشا في لوندره حتى يكون مسعفاً لنا بذاك الطرف وبموجب مطلوبنا انعموا علينا بامر وقدمناه لسعادتكم وقبل خروجنا بثلثة
شهور استاذنا من الدولة العليه ومن دون اذنها ما حضرنا الى هذه البلاد وجميع الطوايف فهموا ان مرادنا نتوجه الى لوندره
واما بطرك الارمن يقول ان بطرك السريان غايته يتحد كنيسته مع كنيسة الانكليز فهذا فساد منه غايته ان يرمي الانشقاق بين الدول والطوايف
بحكيه الفاسد لانه ذو نفسانيه ونفسانيته ظاهره من تقريره الذي قدمه للباب العالي وذاكر ان هذا ضد حق طائفة الارمن. هو يدور
على طائفته ولا يدور على غير طوايف لانه طائفته ثلثها صار بروط وثلثها صار كاتوليك وثلث الباقي فكرهم منقسم وليس هم مستقيمين
على رأيهم القديم يحرس طائفته وما له مداخله في طائفتنا وليس انا وحدي اقول بل جميع طائفتنا تقول هذا القول بموجب المظابط التي بيد
من ابنا طايفتي والدولت العليه تعرف ذلك من المظابط التي تقدموا من عموم طائفتنا الى نظارت الخارجيه وهم موضوعين بالقلم الهمايوني
والارمن ما لهم مقارشه ومداخله في ابنا طائفتنا ابداً لانه من قديم كانوا عندنا مثل قابي كهياسي والان بطلناهم من ذلك ويقول ان
البطرك مراده يصير انكليزي فهذا حسداً منه آترا لما حضرنا الى عند الدولت العليه واخذنا منها الفرمان اسلمنا او اذا حضرنا الى عند دولة
الانكليز واخذنا منها فرمان نصير انكليز او ان الدول ما يعطوا اوامر للطالبين الا حتي يصيروا على مذهبهم فهذا شي مغاير القانون والنظام
ولا نسمع هذا من احدى الدول وحيث ان الارمن خانوا بنا وضبطوا كنايسنا في القدس الشريف وغيرها اماكن وخياناتهم ظهرت لجميع ابنا طائفتنا
ولجميع الطوايف ايضاً وخائفين لئلا يظهر الحق ويبطلهم يتلاشى يحكى الفساد بحقنا حتى يستر عيباته وحاشا بان الدولت العليه تسمع لكلام المغرضين
اما قول سعادتكم لنا متى تتوجهوا اولاً كان الامر بيدنا لما اخرجتم لنا اوامر الهند والان تأخرنا عن ذلك بحيث ورد لنا تلغراف من ابنا طائفتنا
بالهند وذاكرين لنا لا تخرجوا من لندن حتى تصلح مكاتيبنا وتخلصونا من التعدي الجاري علينا ونحن لاجلهم اتينا الى لندن حتى نتباصر بامورهم
وسعادتكم تعلموا بان نفسانية الارمن مع جميع الطوايف وليس فيهم محبه لاحد فنومل من سعادتكم بموجب الحقانيه مثلما انكم معتادين توصلوا
الى الدولت العليه بانه لا يلتفتوا الى كلام المفسدين وحاشا ان الدوله تسمع لهكذا اناس وسعادتكم تفهموا ان كل انسان مذهبه وكنيسته
غاليه عليه وذو الايمان يهون عليه ان يسلم جسده للقتل ولا يحيد عن مذهبه ورتبة كنيسته واما الخبر ثابتين عاجلاً يميلوا معكا
ريح وفطنة سعادتكم غنيه عن اطالة الشرح ودام الله تعالى بقاكم سنة ١٨٩١ تشرين اول

الداعي بطرك طائفة
السريان
القديم

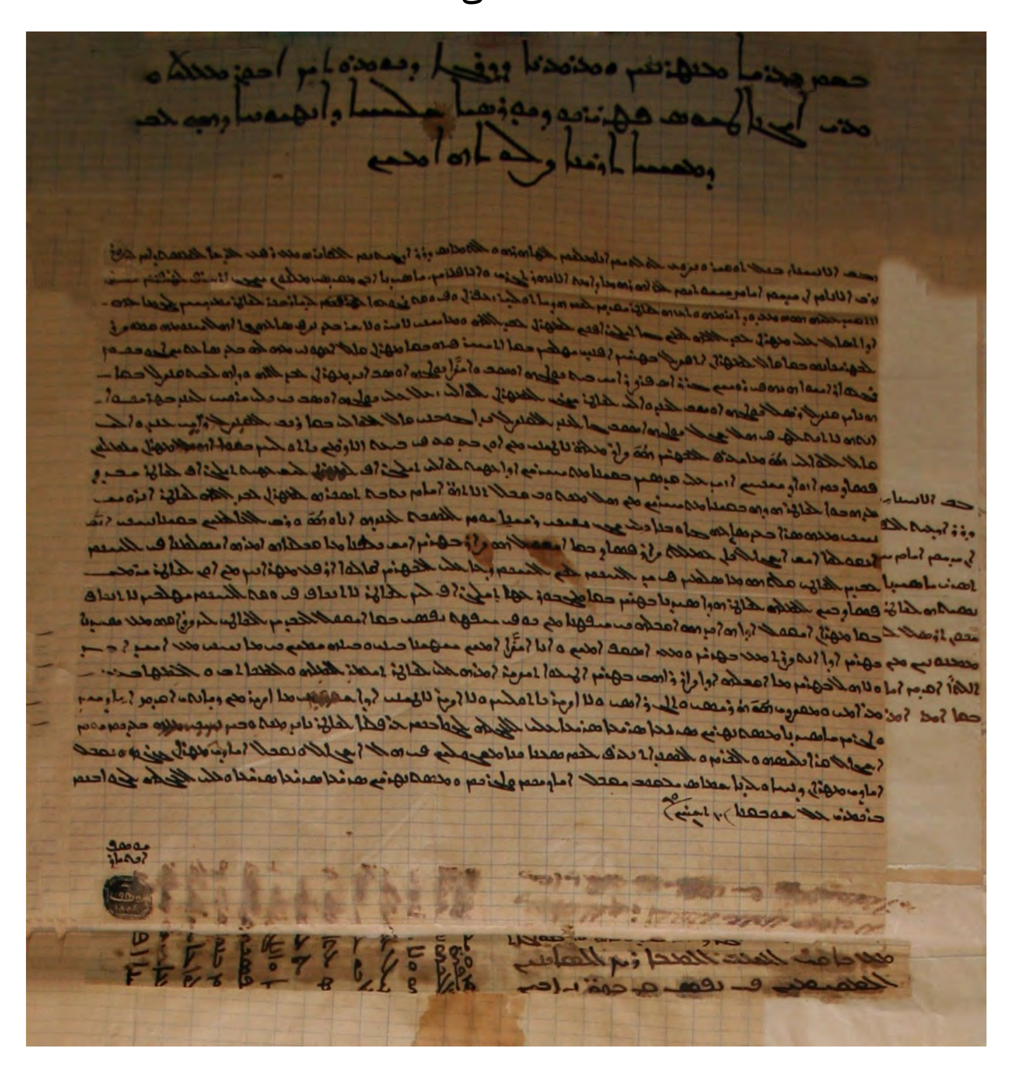
K10-B86-0808: رسالة من البطريرك بطرس إلى الباب العالي في ١١ تشرين الأوّل ١٨٩١

40M-24/36-122: رسالة من الأسقف بولس إلى المطران جرجس وآخرين في ٢٧ آذار ١٩٠٣

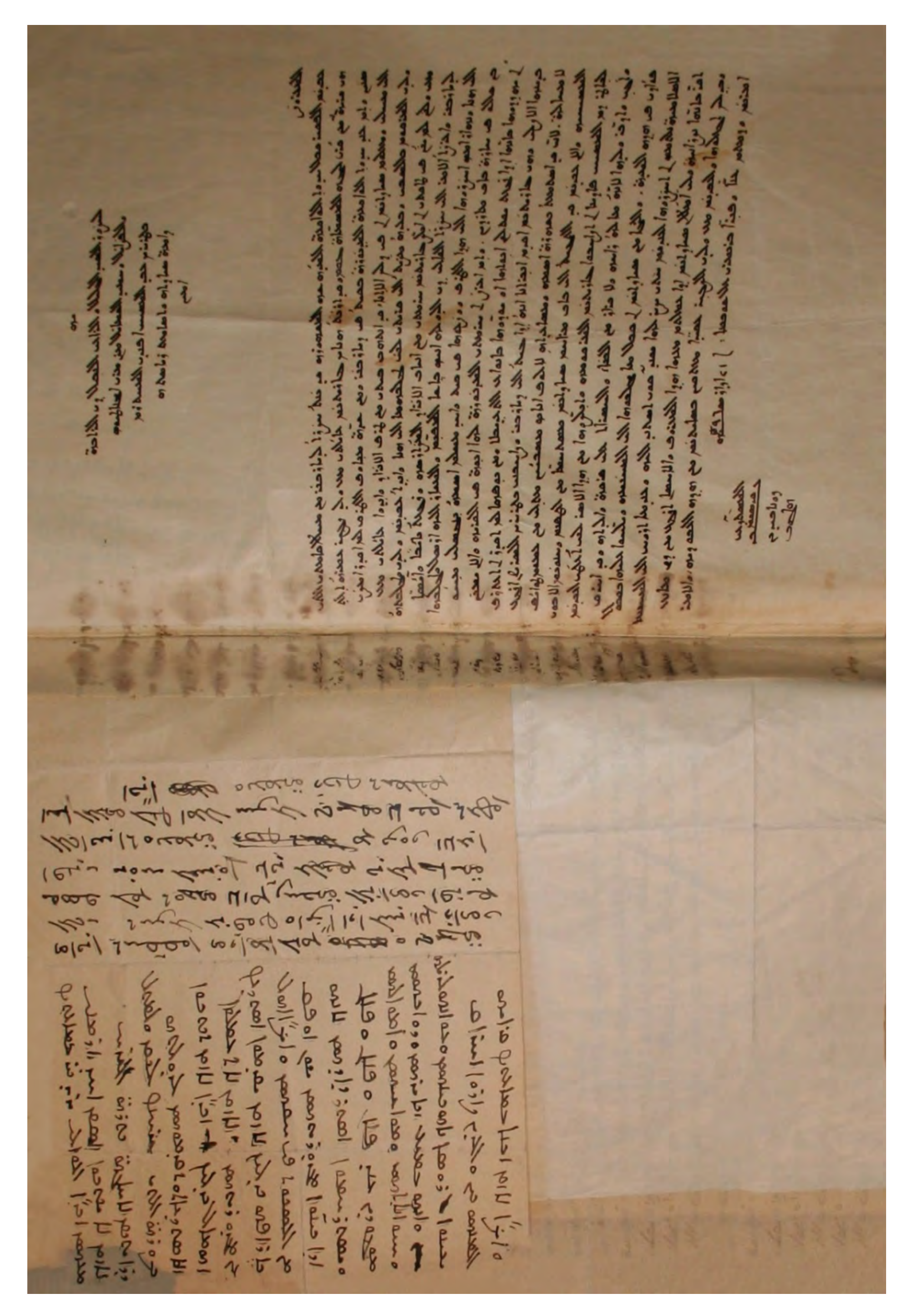
١٢٤

ولدنا الروحي المبارك الراهب حنا بعد اهداء البركة الرسولية اخذنا مكتوبكم تاريخ ٧ ايار ١٩٢٠ وسررنا لنجاح ميتم الحنة وفقهم الله
للعلى من قبلك وحقاً ان شعبنا اذا ينتبهون جميعاً لهذا العمل في مدة وجيزة تعود ملتنا الى شرفها القديم انما الان لا نشاهد نعم
تفضل متطوعين ان يأتوا الناس ويعمروا بيتاً وهذا محال فالرب قال ان يغير افكار شعبنا عموماً لينتبه لهذا العمل واليوم نحن
فرحانين بشعب الحنة وبجبة الشام ايضاً لانهم بغيرة مجتهدين لترقية معاشهم وقاهم الله كل شر ومن نتيجة مخابرتنا مع جمعيات
امريكا والخوري حنا قد تشكل جمعية جديدة باسم ايتام دير الزعفران ومن ايام قدموا مئة ليرة انكليزية الى وكيلنا ابن اسحق وكذلك
الخوري حنا وكم واحد من الشعب جمعوا من سنترال فالس ايضاً ثلثمية ليرة وعلى هذه كتبت سابقاً فنكم كون الخوري حنا كتب لنا
ثلث دفعات وبلغنا بانهم ارسلوا هذه المبالغ لاورفا بواسطة وكيلنا ابن افندي عازار والمذكور بما انه يجب ان يعرفني
عن وصولهم اليه بتحريره لنا ٨ ايار ١٩٢٠ عرفنا بانه وصلته خمساية ليرة وقدمها لماردين معاً وتوصيل لصليب الاحمر ولما كان
قصدنا الوحيد فتح ميتم بدير الزعفران والاعتنا بتعليمهم وتهذيبهم نرى من اللازم ان تستعجلوا بقدر اول بالذهاب لماردين
وتتأكدوا الغاية ذاتها ولا تعطوا مجالاً لتوزيع المبلغ بدون فائدة لان الميتم والمكتب بدير الزعفران هم اهم من

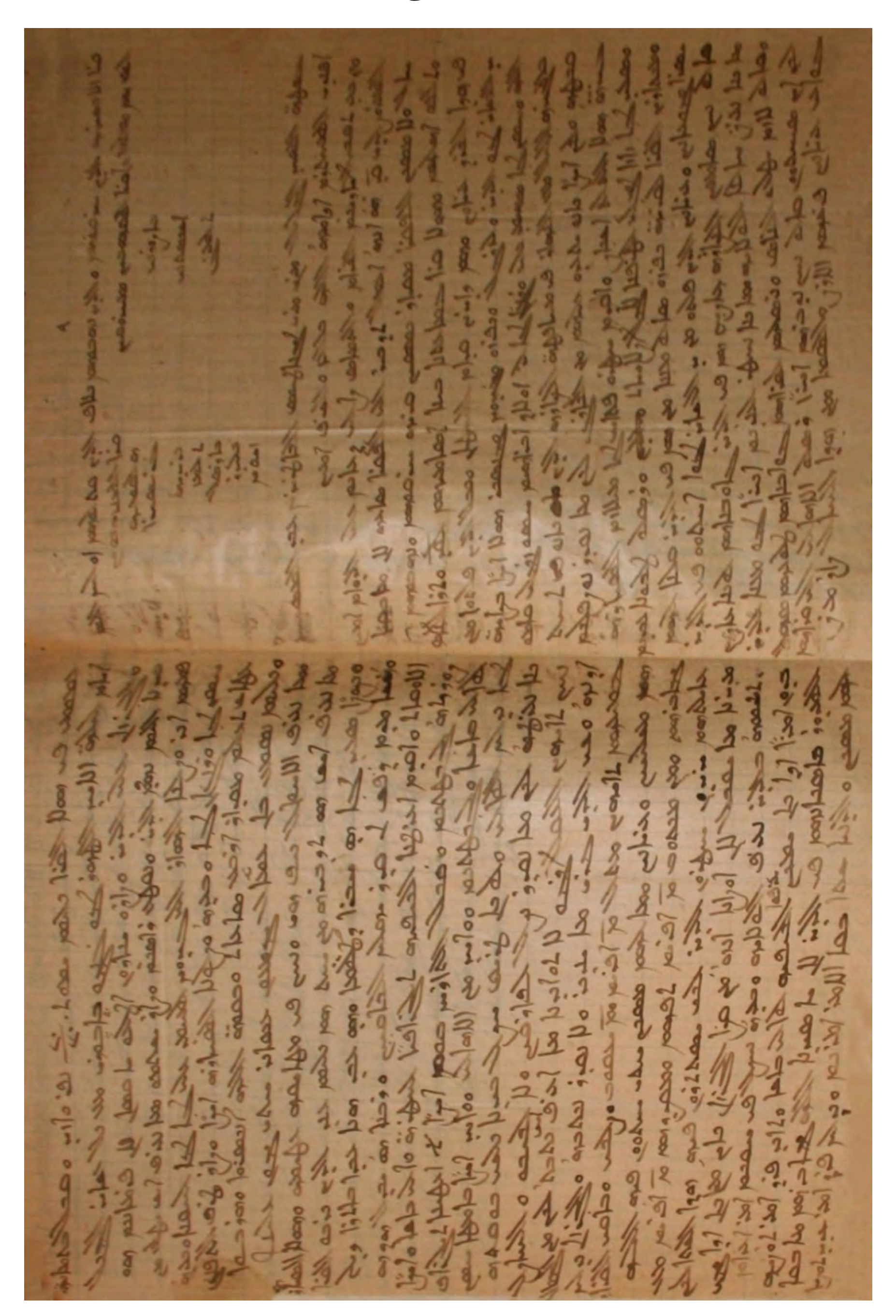
181-40M-24/38: رسالة من البطريرك الياس الثالث إلى الراهب يوحنّا دولباني، ١٩٢٠



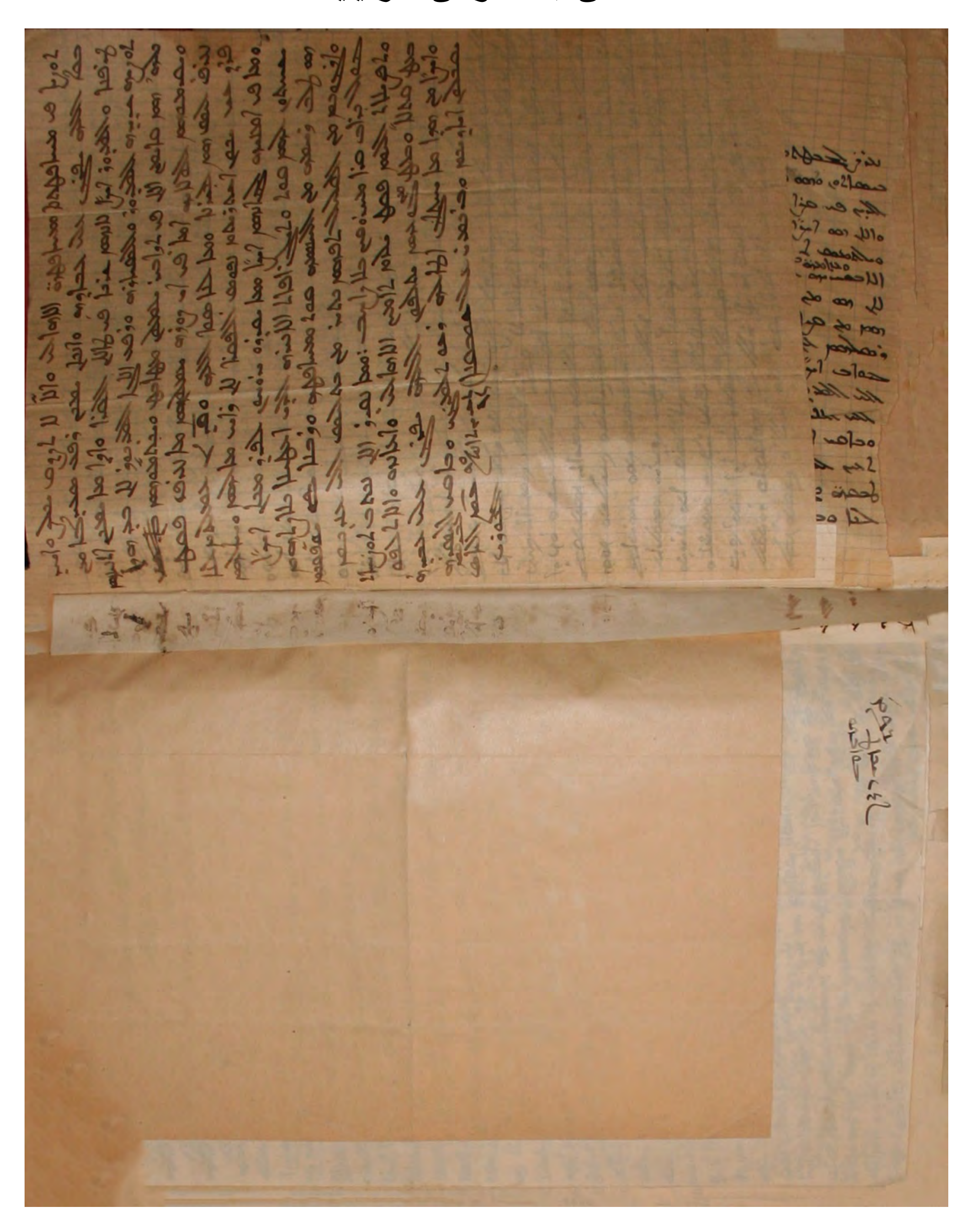
40M-24/40-057: رسالة من يوسف اختيار إلى البطريرك عبد المسيح في ١٠ تشرين الأوّل ١٨٩٥



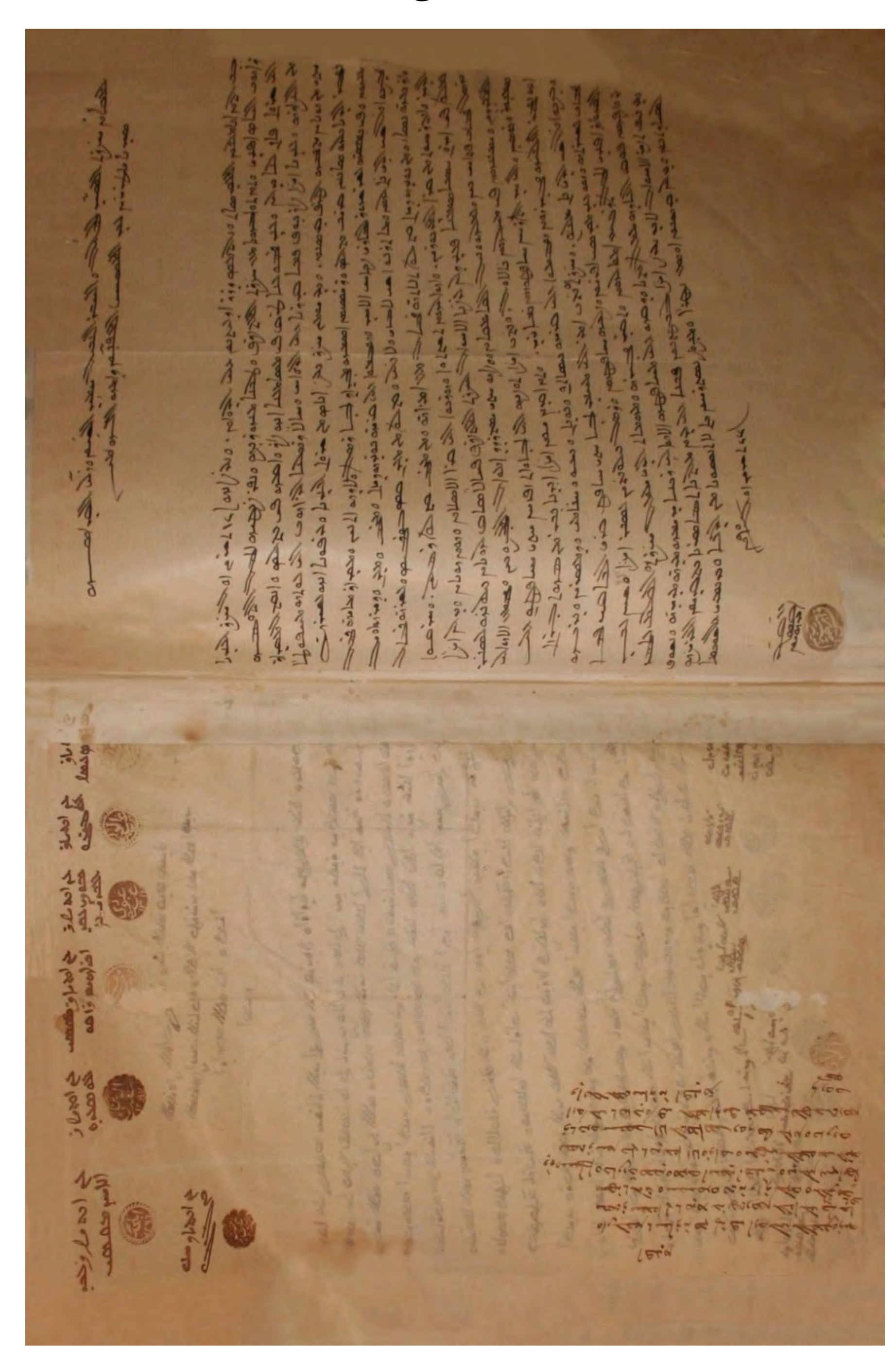
40M-24/40-098: رسالة من دونابيد بن هاكوب إلى البطريرك عبدالمسيح في ٢١ آذار ١٨٩٦ (ص١)



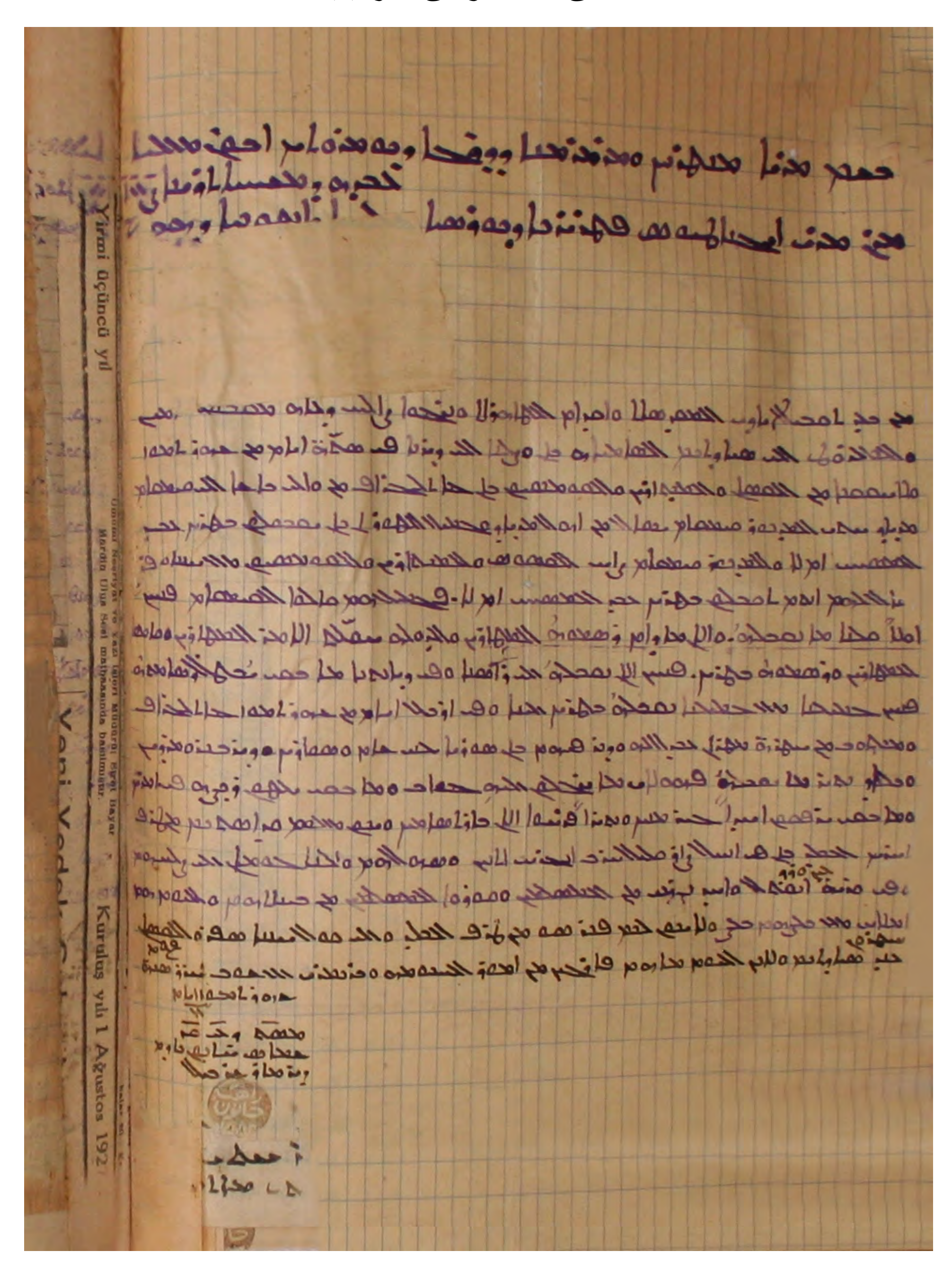
40M-24/40-172: رسالة من الياس الخوري إلى البطريرك عبدالمسيح في ١٢ تشرين الثاني ١٨٩٥ (ص١)



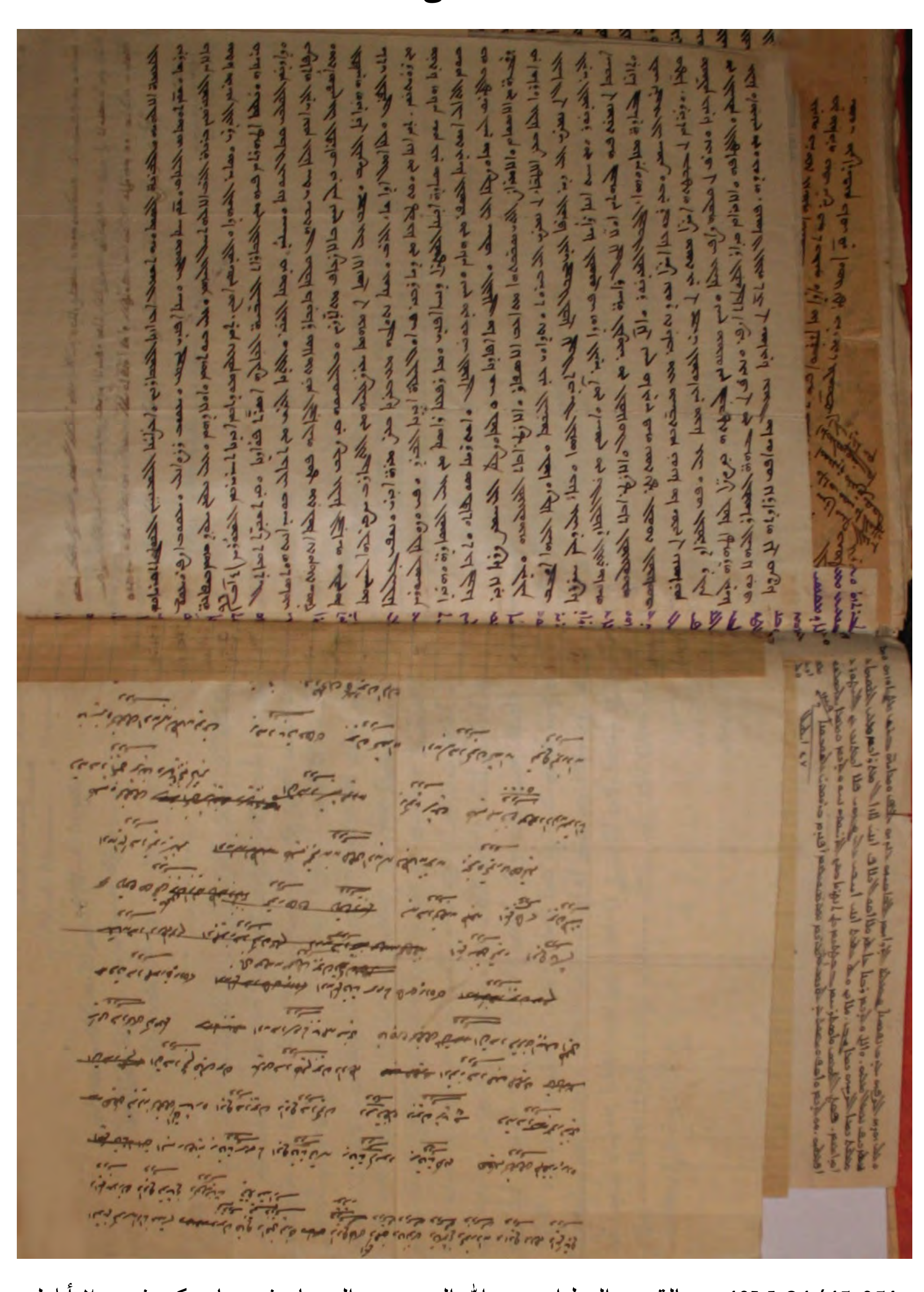
40M-24/40-171: رسالة من الياس الخوري إلى البطريرك عبدالمسيح في ١٢ تشرين الثاني ١٨٩٥ (ص٢)



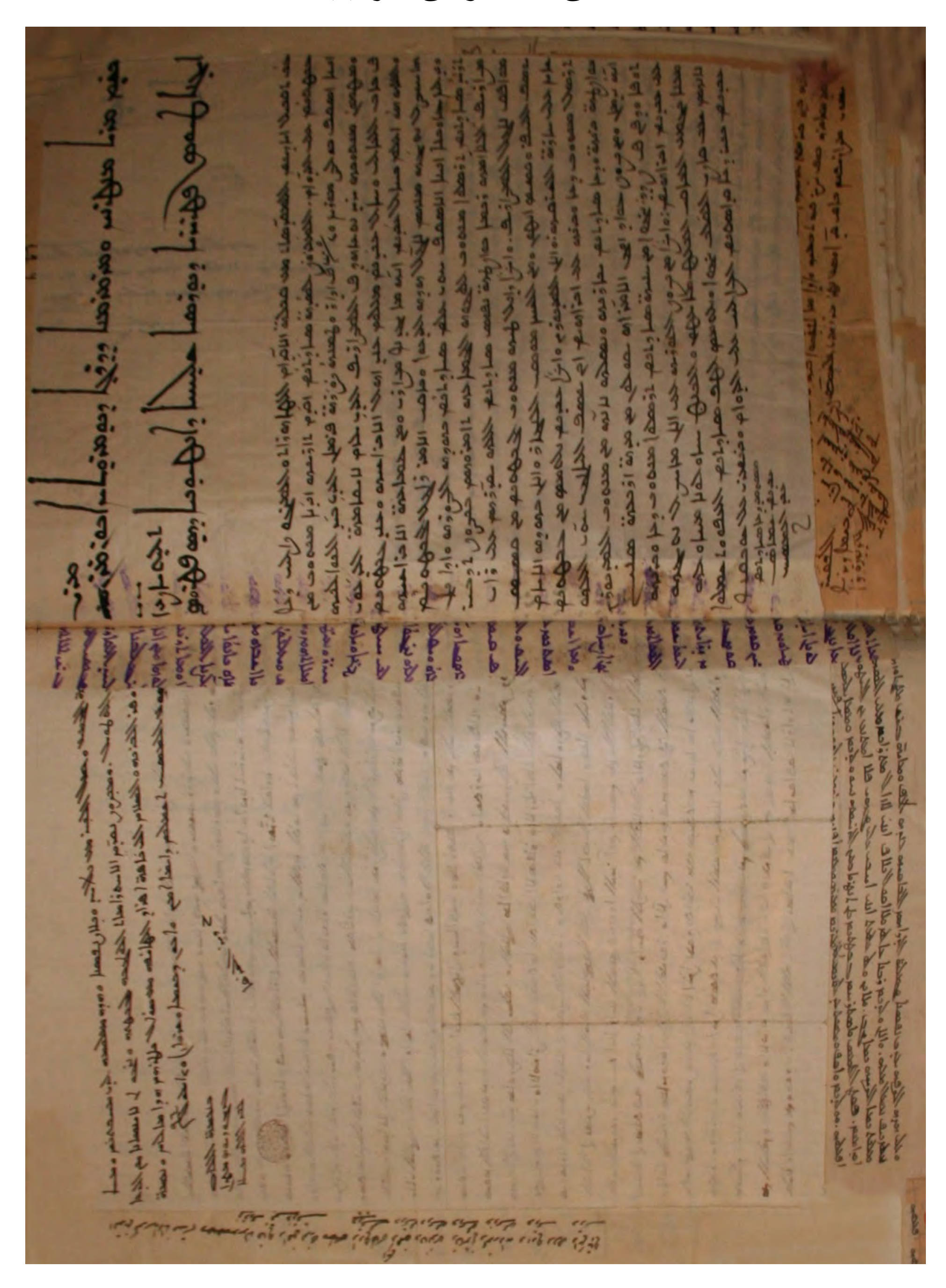
40M-24/41-196: رسالة من القسّ إبراهيم إلى البطريرك عبدالمسيح في ٢٣ تشرين الأوّل ١٨٩٥



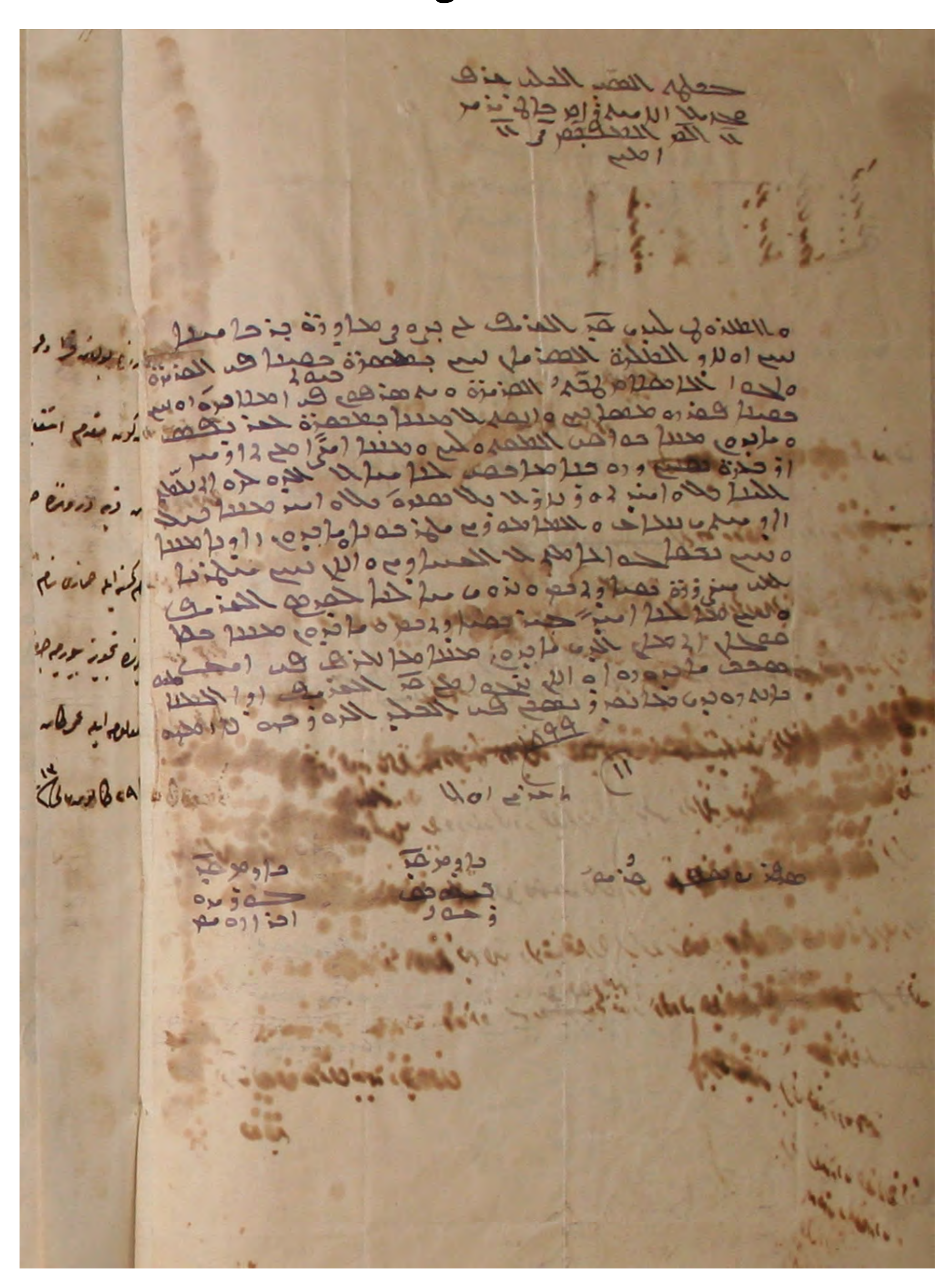
40M-24/44-212: رسالة من الراهب حنون إلى البطريرك عبدالمسيح في ١١ تمّوز ١٨٩٥



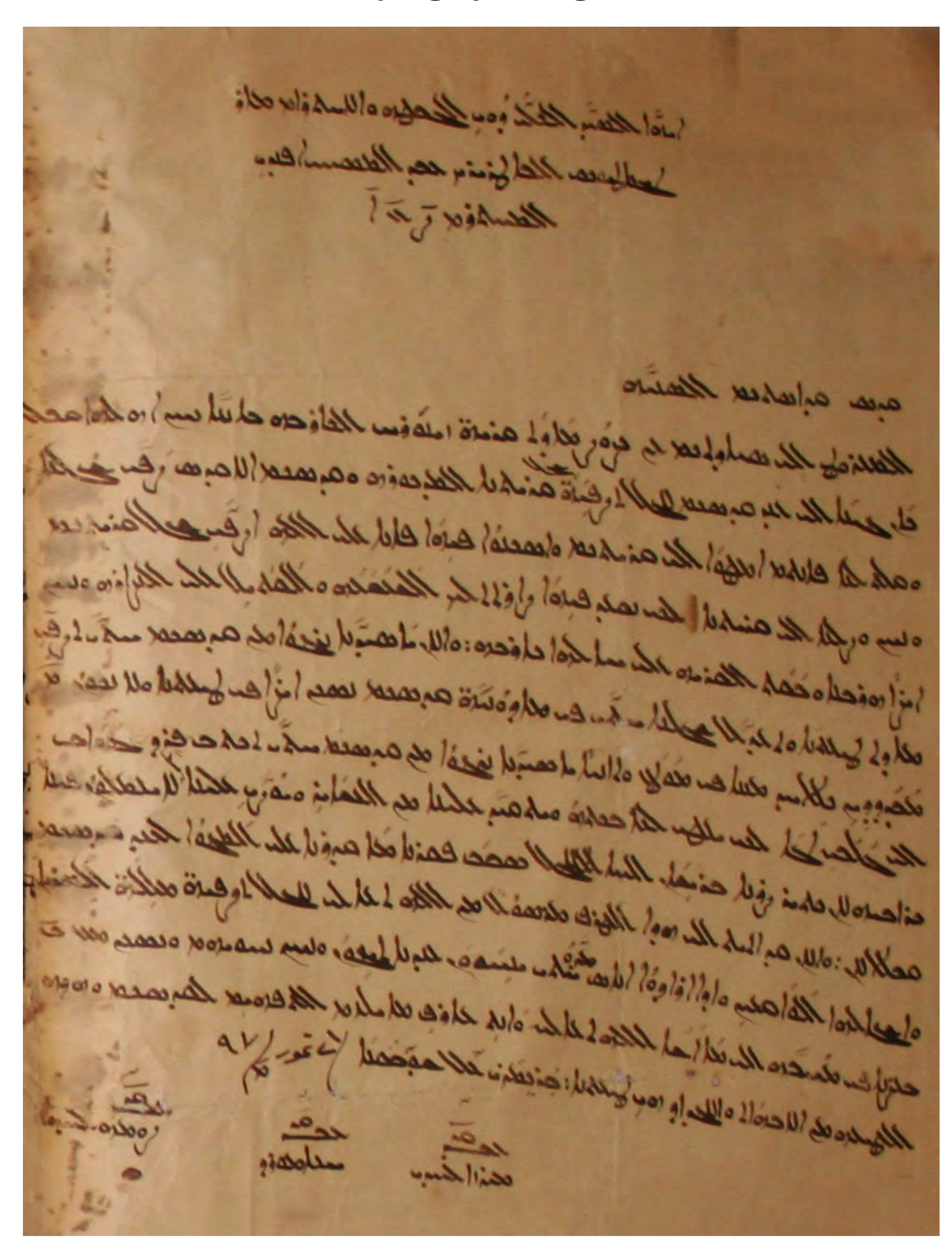
40M-24/45-051: رسالة من المطران عبد الله إلى بعض الوجهاء في ديار بكر في ٢٥ أيلول ١٨٩٦ (ص١)



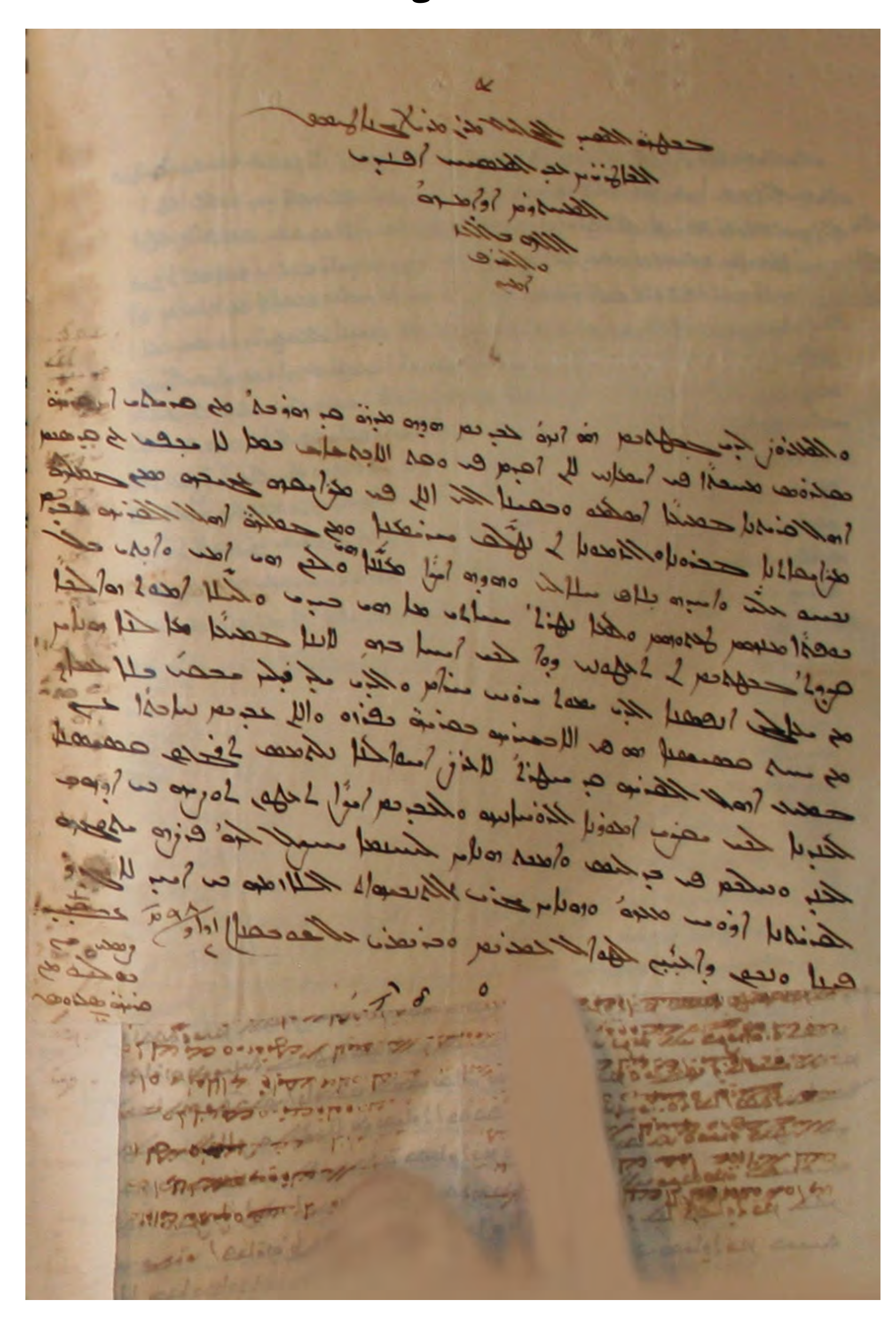
40M-24/45-052: رسالة من المطران عبد الله إلى بعض الوجهاء في ديار بكر في ٢٥ أيلول ١٨٩٦ (ص٢)



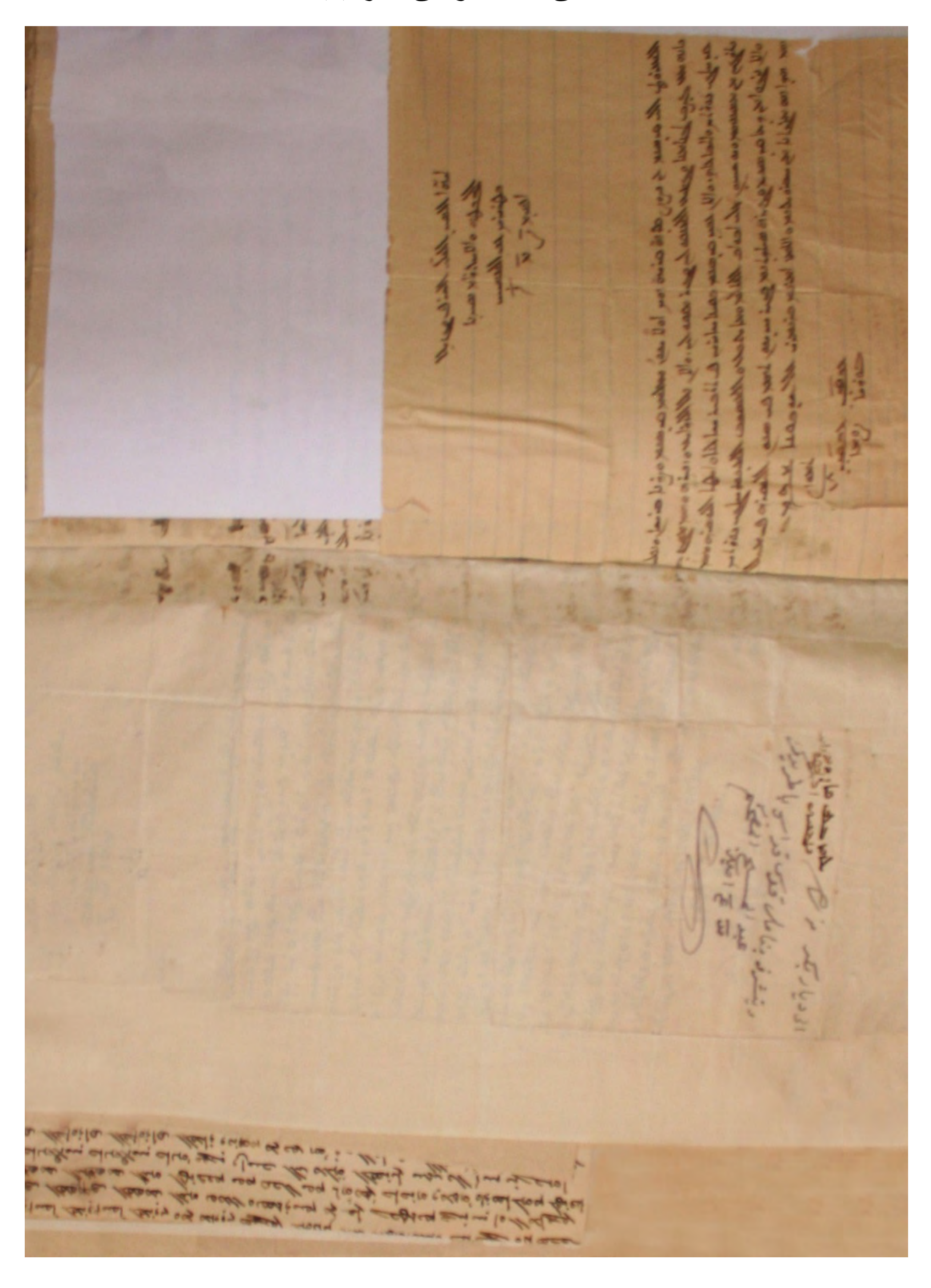
40M 24/45-406: رسالة من گوريا إبراهيم وآخرين إلى البطريرك عبدالمسيح في ١١ تشرين الأوّل ١٨٩٩



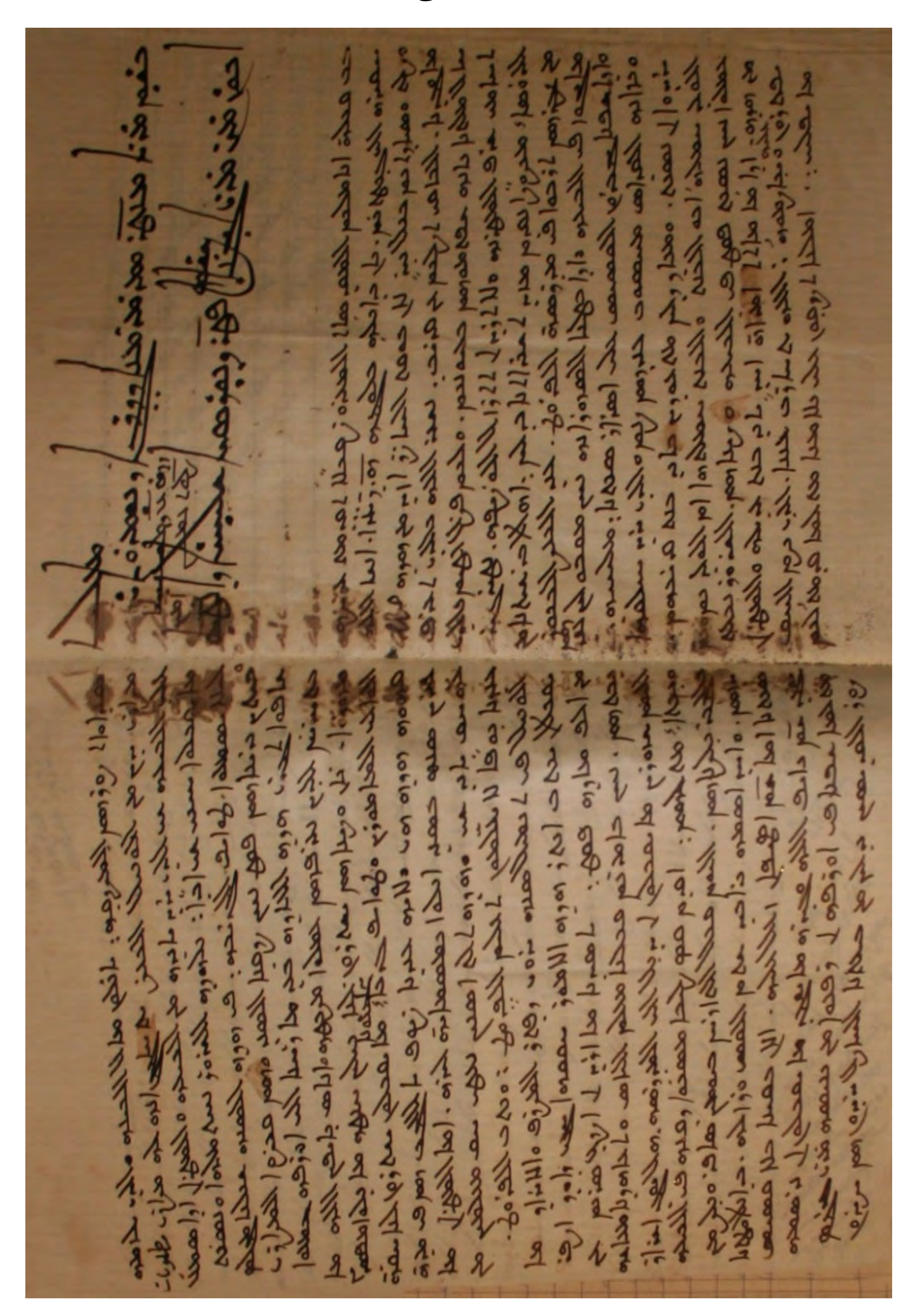
40M-24/45-458: رسالة من صومي لحدو وآخرين إلى البطريرك عبدالمسيح في ٢١ تمّوز ١٨٩٧



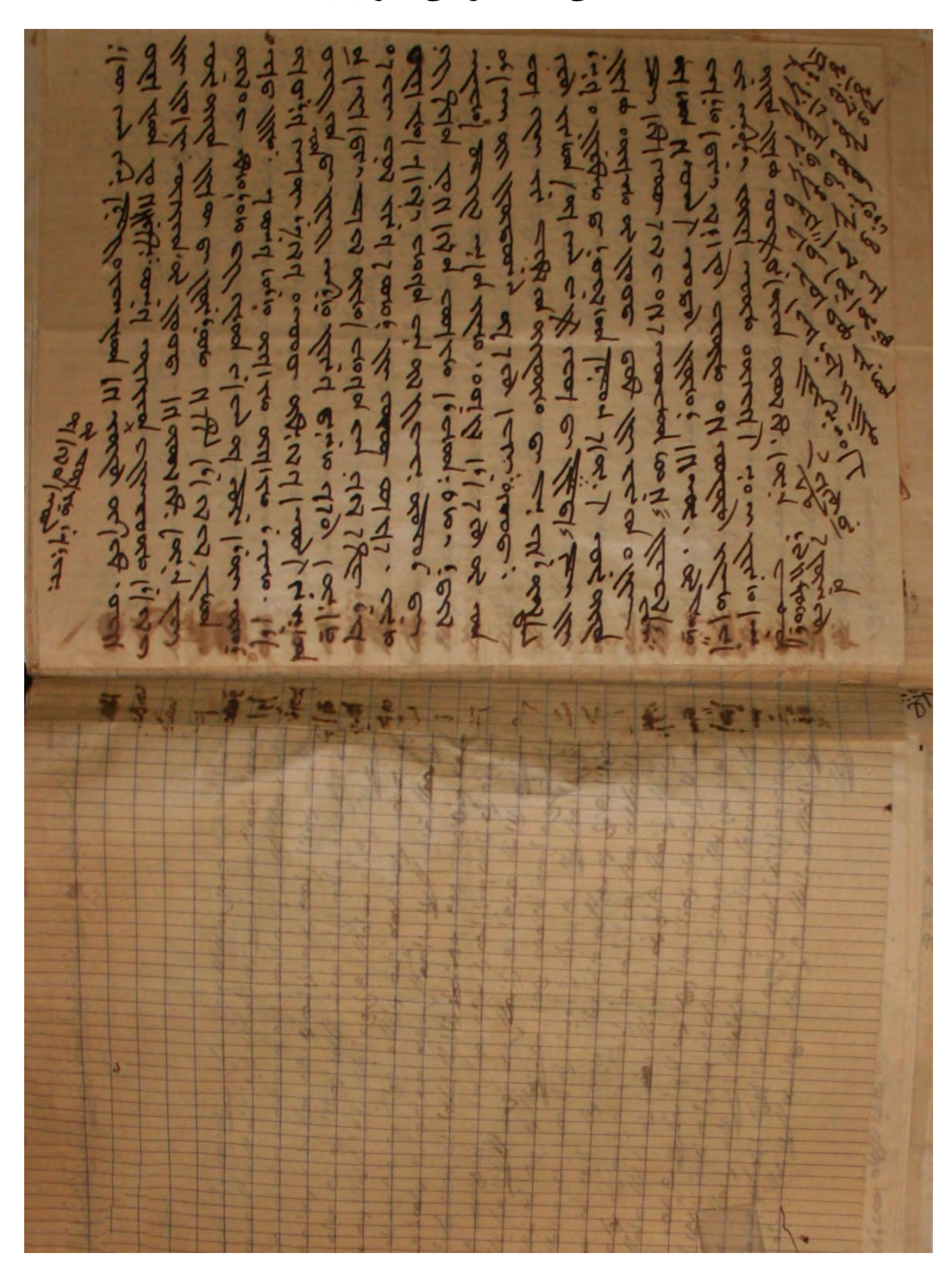
40M-24/45-391: رسالة من صومي بن بولو إلى البطريرك عبدالمسيح في ٢ آذار ١٨٩٨



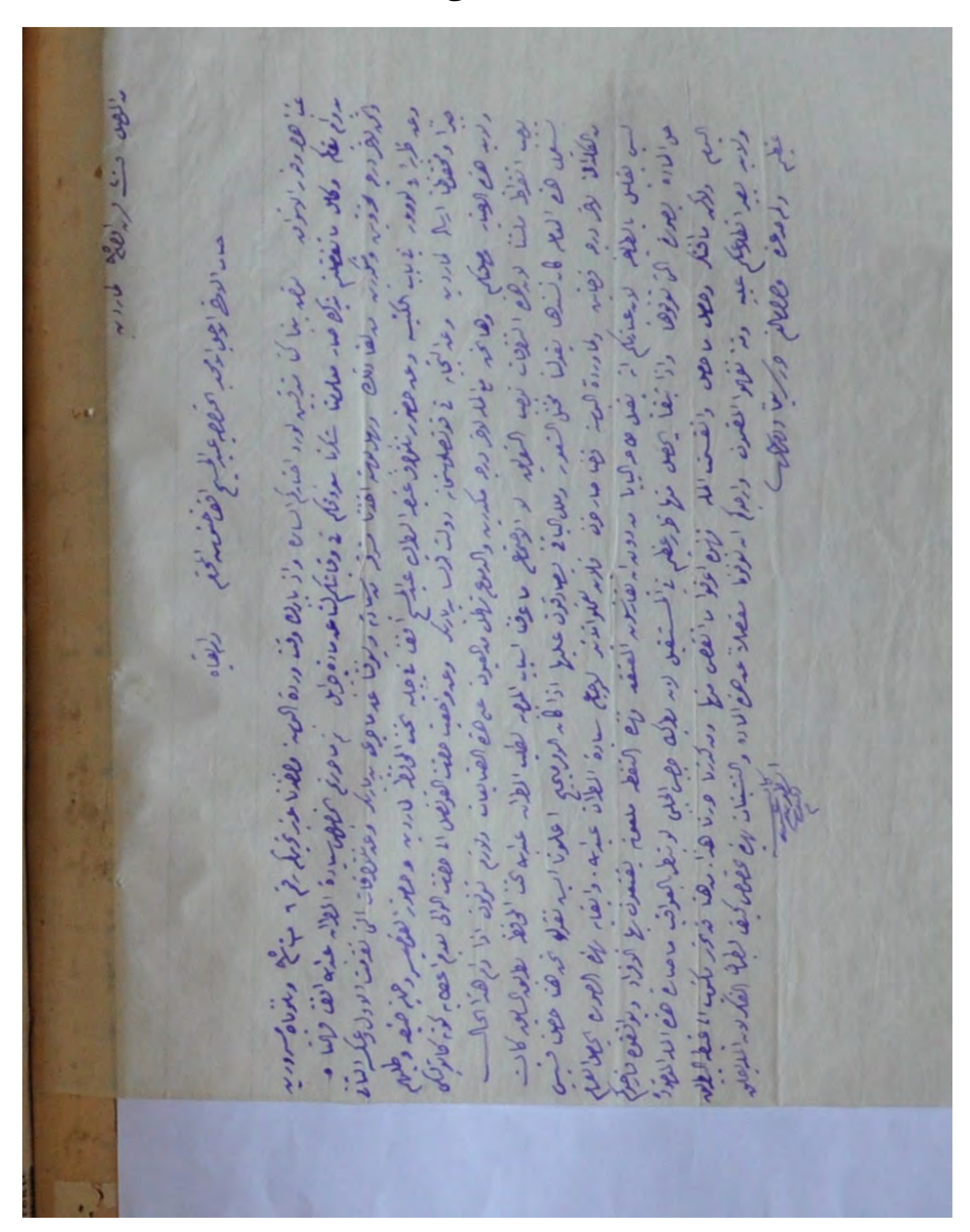
40M 24/45-518: رسالة من گوريا وصومي إلى البطريرك عبدالمسيح في ١٨ تمّوز ١٨٩٧



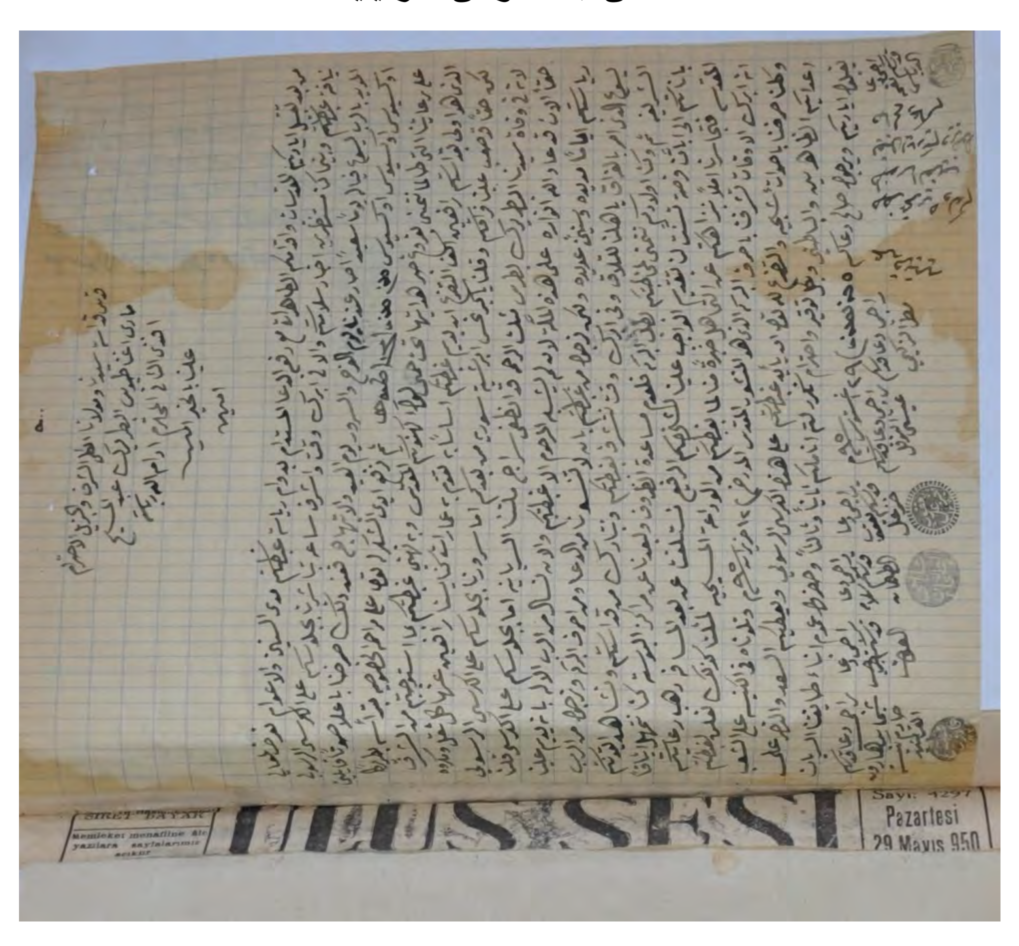
40M-24/45-094: رسالة من المطران عبد النور الرهاويّ إلى البطريرك عبدالمسيح في ٢ كانون الأوّل ١٨٨٩ (ص١)



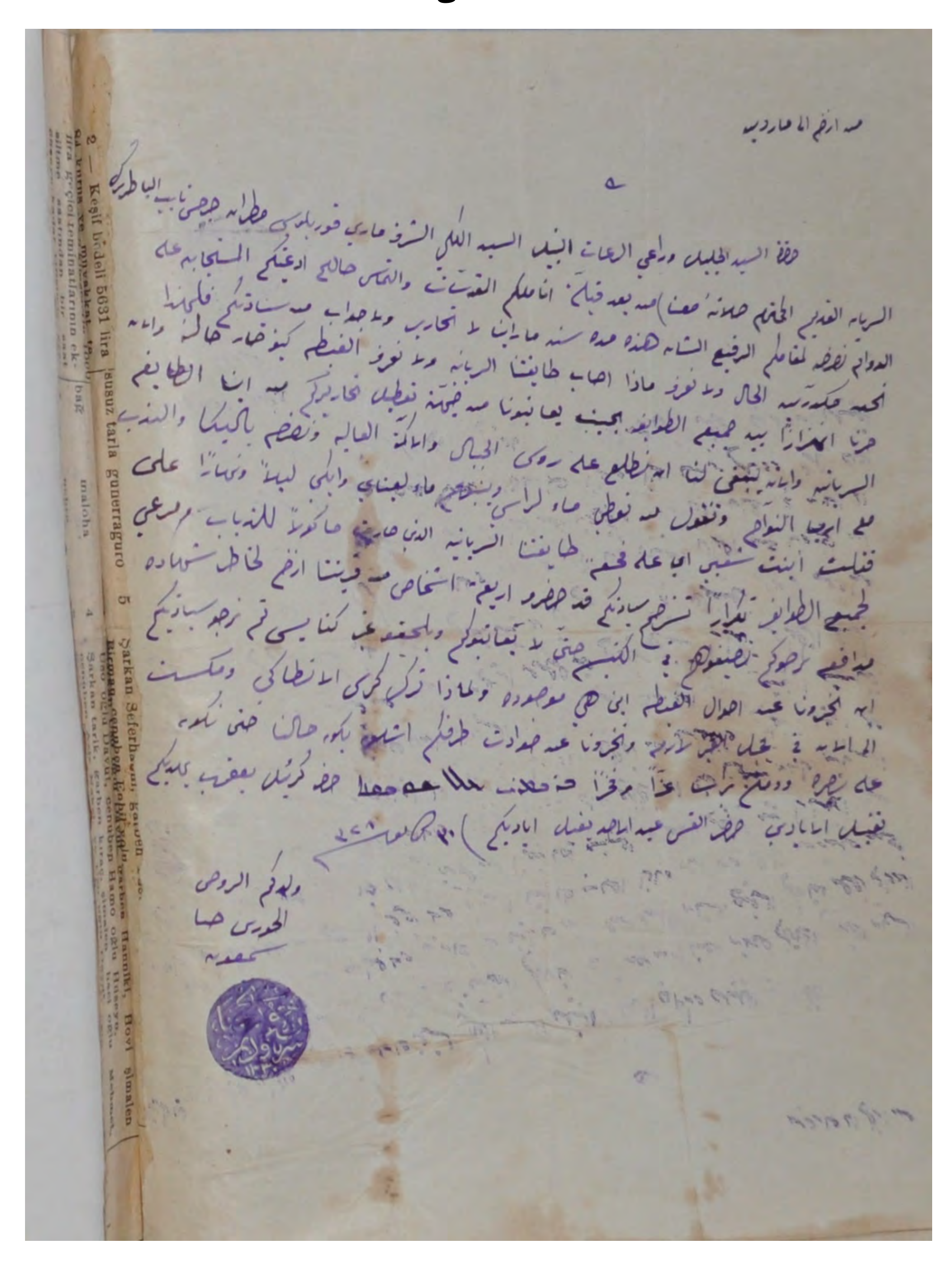
40M-24/45-093: رسالة من المطران عبد النور الرهاويّ إلى البطريرك عبدالمسيح في ٢ كانون الأوّل ١٨٨٩ (ص٢)



40M-24/46-322: رسالة من أنطون عبد النور إلى البطريرك عبدالمسيح في ٢٠ تشرين الأوّل ١٨٩٥



40M-24/46-337: رسالة تهاني من عدد من الأشخاص من سوريا إلى البطريرك عبدالمسيح في ٢٩ آب ١٨٩٥



من ارض ما ماردين

٥

حضرة السيد الجليل وراعي الرعاة الاب السيد الكلي الشرف مار [illegible] مطران حمص نايب البطريرك

السريان القديم المحتشم (صلاته معنا) من بعد قبلتي اناملكم المقدسة والتماس صالح ادعيتكم المستجابة على

الدوام نعرض لغامكم الرفيع الشان هذه مدة سنة ما اتانا لا تحارير ولا جواب من سيادتكم فلهذا

انحن حكمتنا من الحال ولا نعرف ماذا اصاب طايفتنا السريانية ولا نعرف الغبطة كيف صار حاله وانه

حزنا اهدارا بين جميع الطوايف بحيث يعاتبونا من جهة تعطيل [illegible] من ابنا الطايفة

السريانية وانه ينبغي لنا ان نطلع على روس الجبال والاكمة العالية ونصرخ بالبكا والنحيب

مع ارميا النواحي ونقول من يعطي ماء لراسي وينبوع ماء لعيناي وابكي ليلا ونهارا على

قتلى ابنة شعبي اي على فخر طايفتنا السريانية الذي صار ماكولا للذباب ومرعى

لجميع الطوايف [illegible] نترجى سيادتكم قد حضر اربع اشخاص من قريتنا [illegible] لخاطر شهادة

[illegible] في الكنيسة حتى لا تعاتبوكم ولاجل عدم كنايس ثم نرجو سيادتكم

ان تخبرونا عن احوال الغبطة اين هو موجود ولماذا ترك كرسي الانطاكي [illegible]

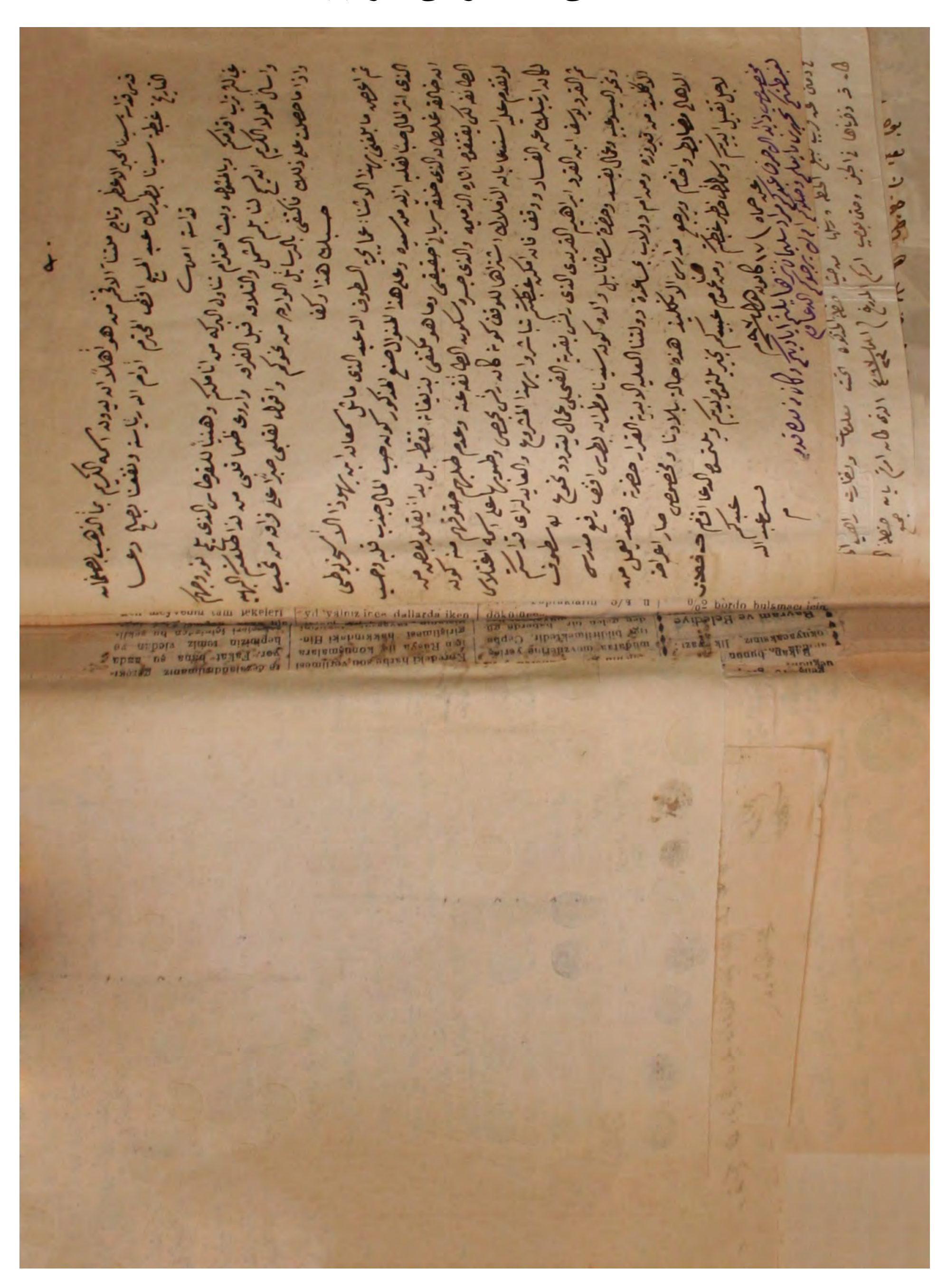
[illegible] وتخبرونا عن حوادث طرفكم [illegible] حالنا حتى نكون

على بصيرة ودمتم [illegible]

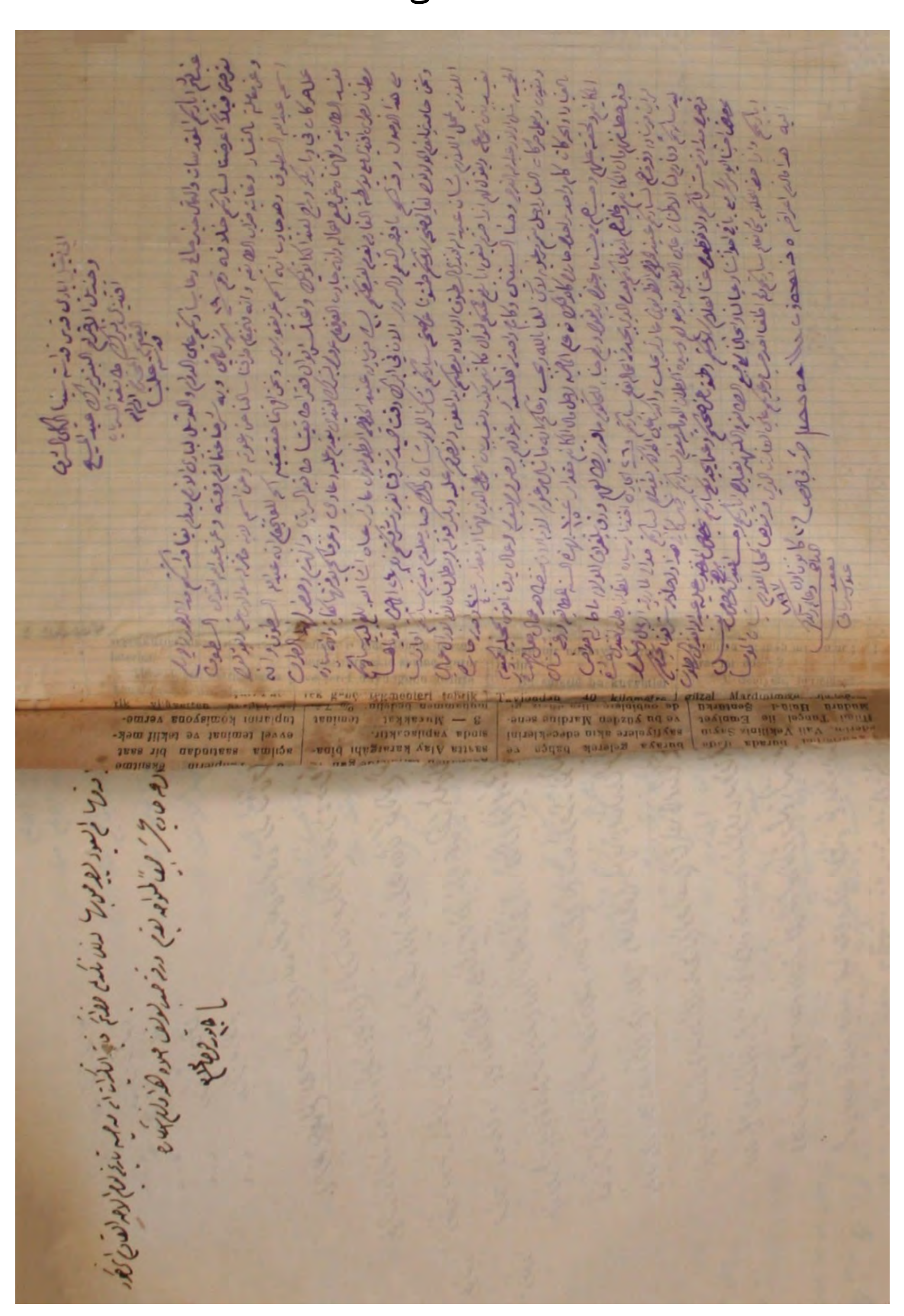
تقبيل اياديكم حضرة القس عبد الاحد [illegible]

ولدكم الروحي
الخوري حنا
شمعون

40M-24/46-452: رسالة من الخوري حنّا شمعون إلى النائب البطريركيّ في ٣٠ كانون الأوّل ١٩١٢



40M-24/47-249: رسالة من القسّ عبد الله في حمص إلى البطريرك عبدالمسيح في ١٧ كانون الأوّل ١٨٩٧



40M-24/47-255: رسالة من عبّود سريانيّ في حمص إلى البطريرك عبدالمسيح في ١٠ كانون الأوّل ١٨٩٧



Sahip ve Başmuharriri
Siret Bayar

Telgraf: Mardin Ulus Sesi
Telefon No: 37

Ulus Sesi

HAKKIN SESİDİR

Umumî Neşriyat ve Yazı İşleri Müdürü
CEMAL ININAY

31 Ekim 1955
PAZARTESİ

Sayı: 6796 – Yıl: 29

Pazardan maada her gün çıkar siyasî müstakil gazete

Fiatı (5) Kuruş

Cumhuriyetin 32inci yıldönümü şehrimizde coşkun tezahüratla kutlandı

Merasimden sonra muhteşem bir geçit resmi yapıldı

Cumhuriyetimizin 32 inci yıldönümü ... kürsüsünde ilk ... Öğretmen...

Federal Alamanya Savunma Bakanı

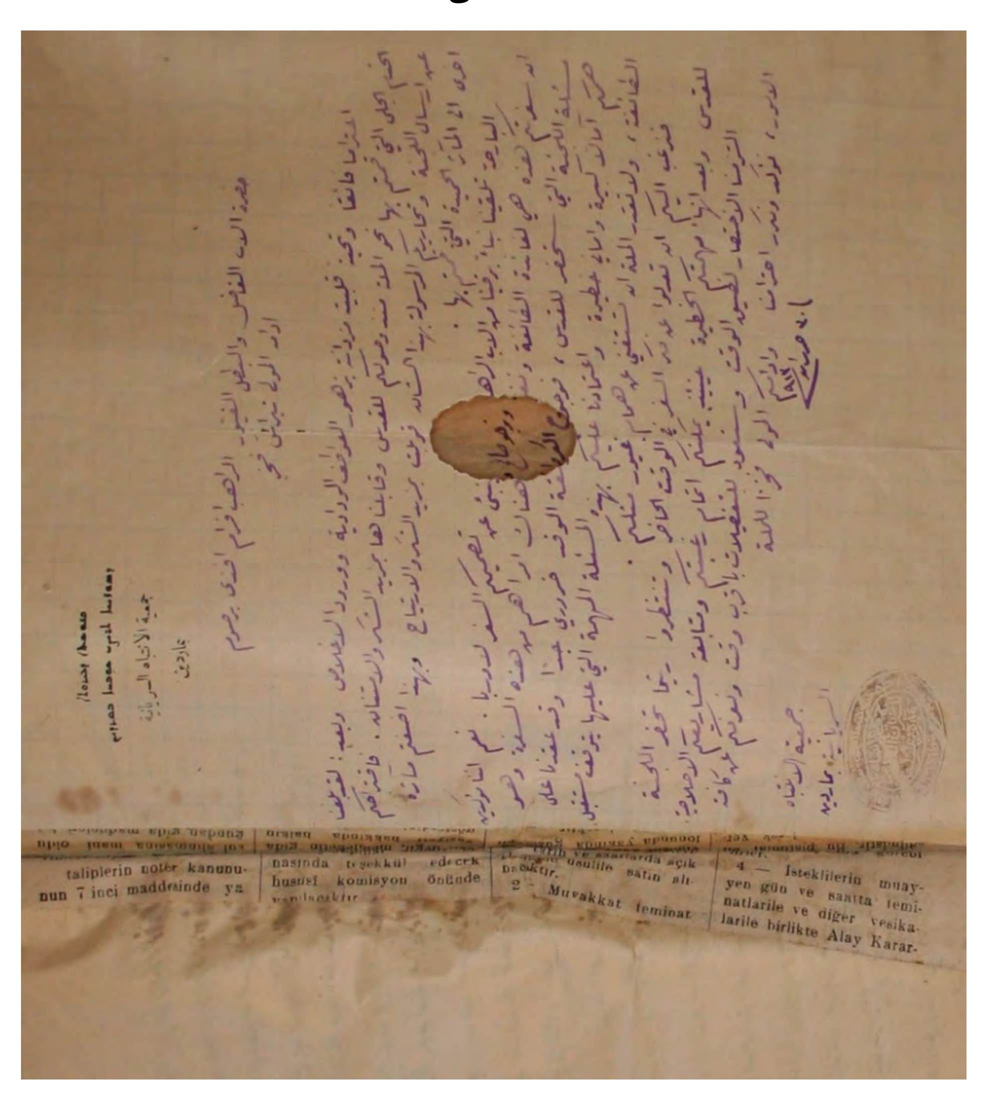
Ankara 31 a. a.
Hükûmetimizin davetlisi olarak şehrimizde bulunan Federal Al...

Amerika ve İngiltere

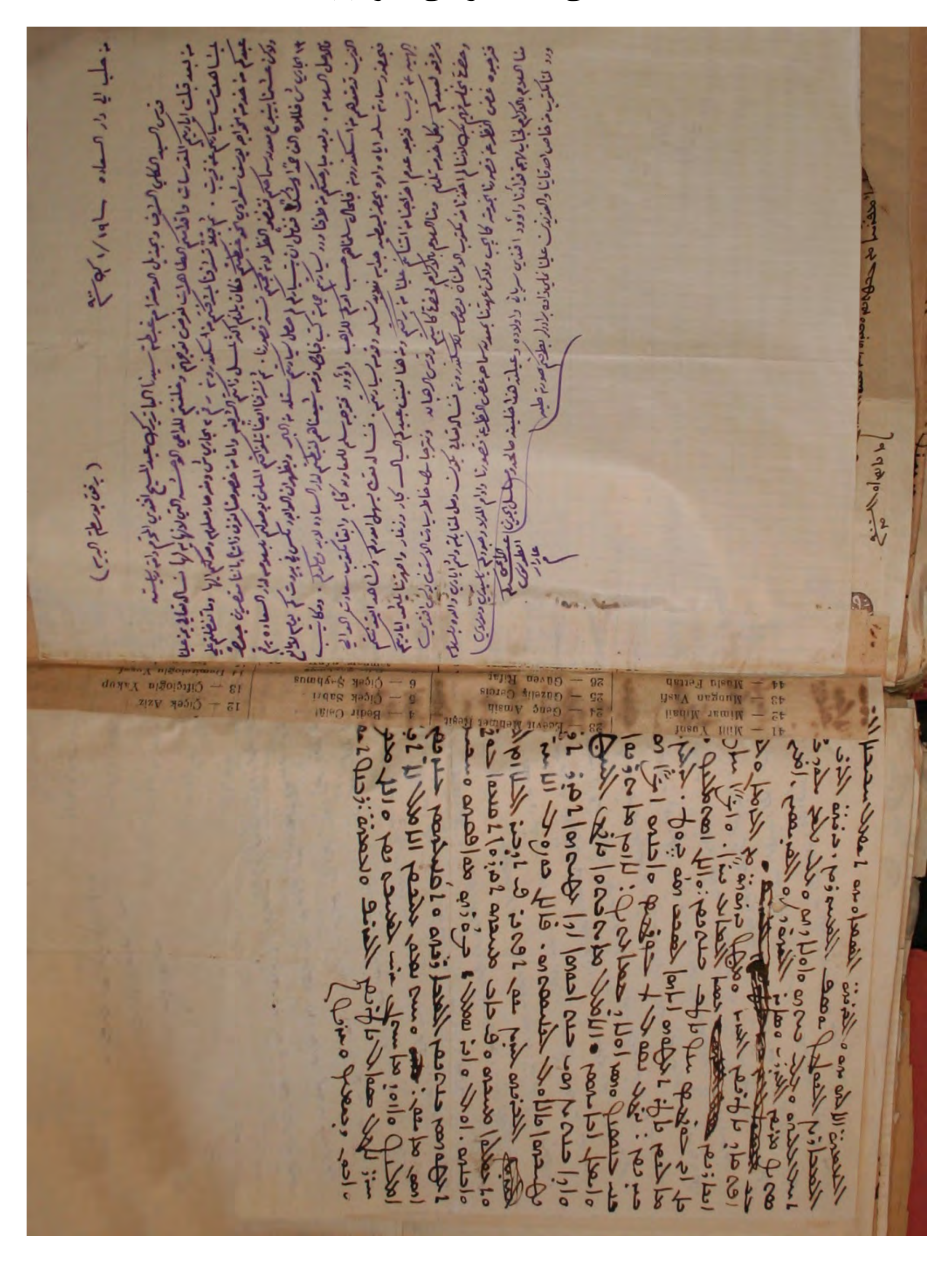
MISIR HÜKÛMETİNE SERT BİR ÜLTİMATOM VERDİLER

Ankara 31 a. a.
... bildirildiğine göre ... ile Amerika hükûmetleri, Mısır hükûmetine ... bir ültimatom vermişler ... sert bir ifade ... ültimatom ... aynı zamanda Sovyetler Birliğine de bir nota vererek, Arap devletlerine silâh satılmasının Orta şarktaki durumu bozacağı hususunda ... dikkatini ...

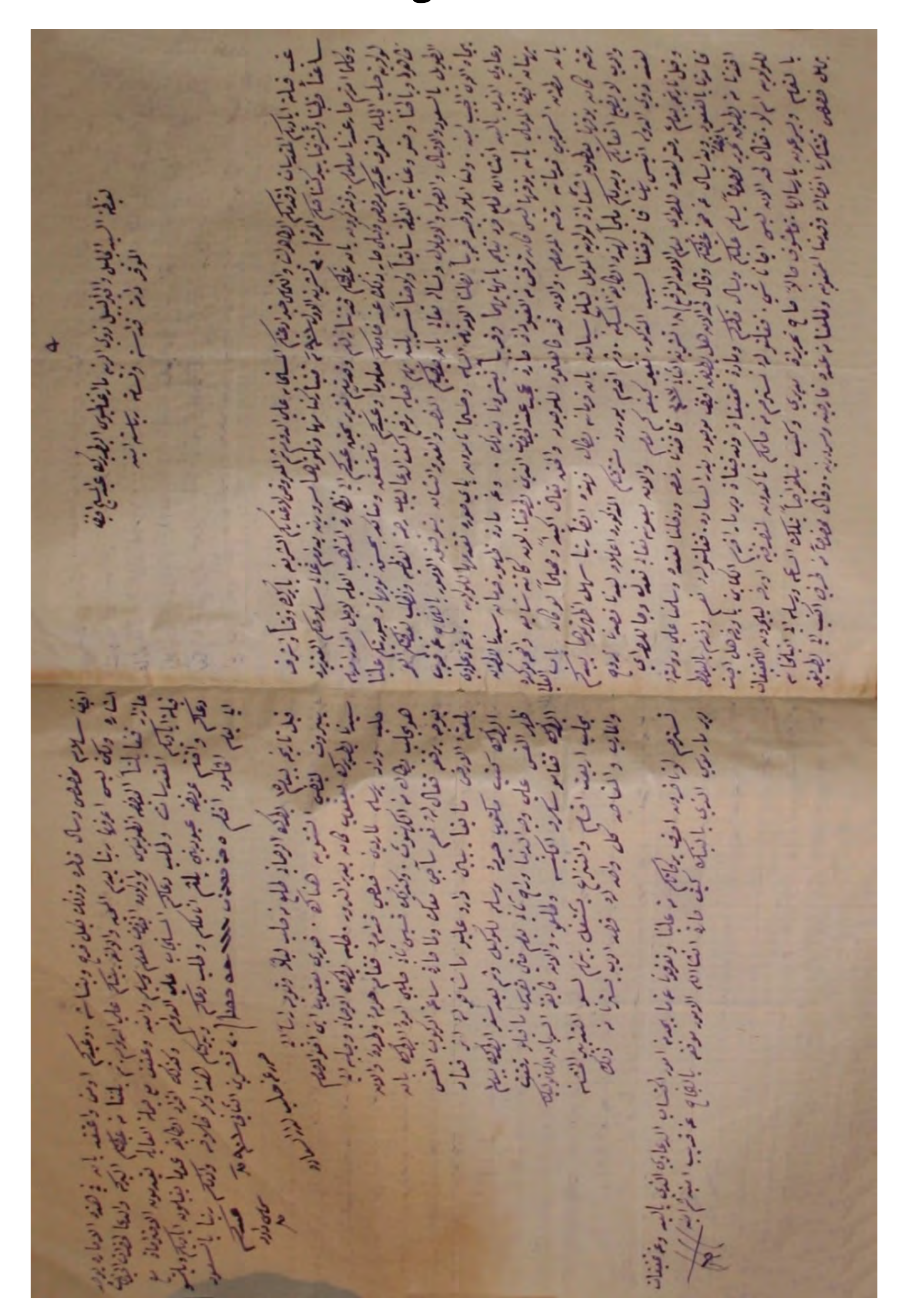
40M 24/48-003: رسالة من كاهن ومجلس كنيسة ويران شهر وعمدة "الانتباه" إلى الراهب أفرام برصوم في ٩ كانون الأوّل ١٩١٣



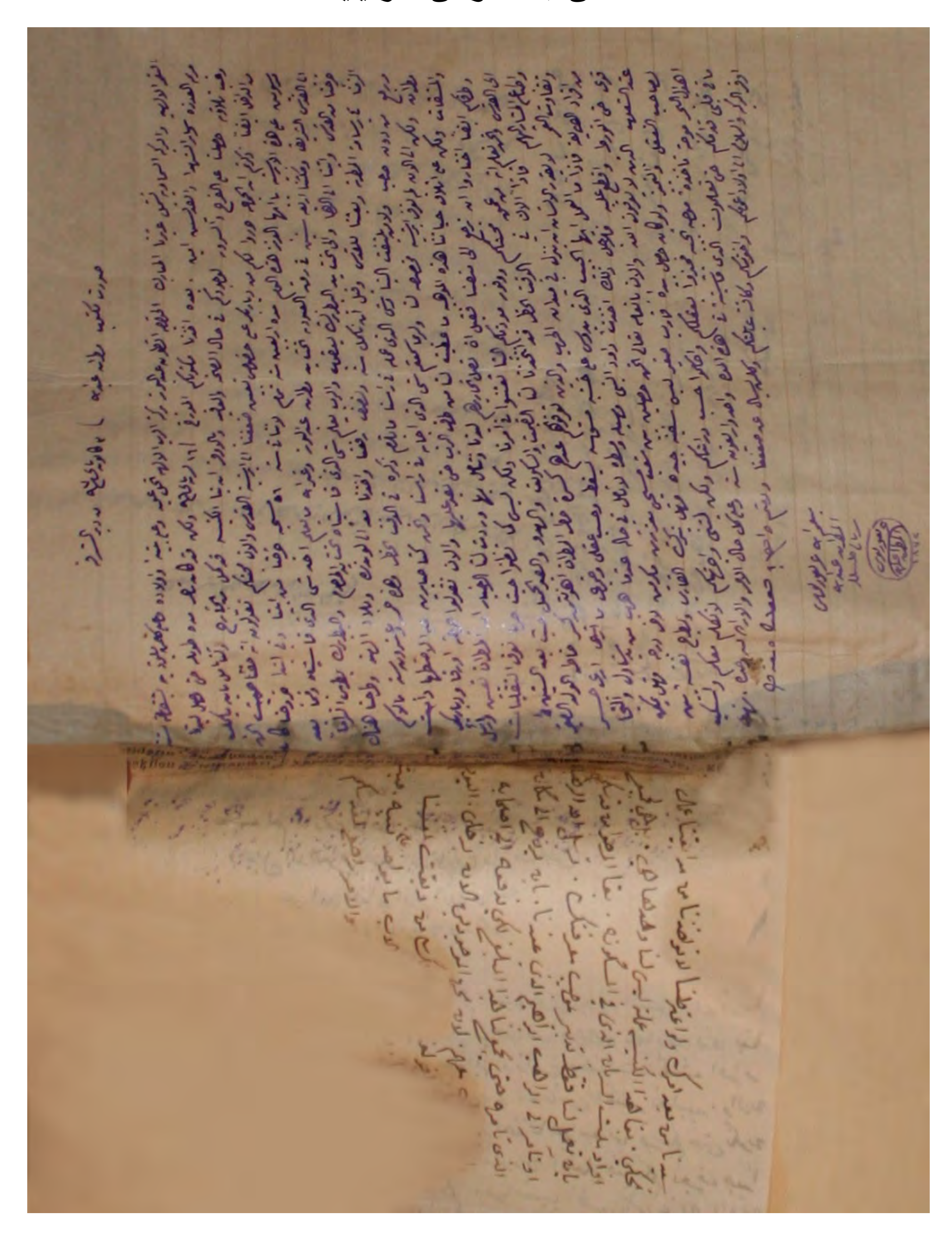
40M 24/48-175: رسالة من جمعيّة "الانتباه" في ماردين إلى الراهب أفرام برصوم في ٣٠ حزيران ١٩١٣



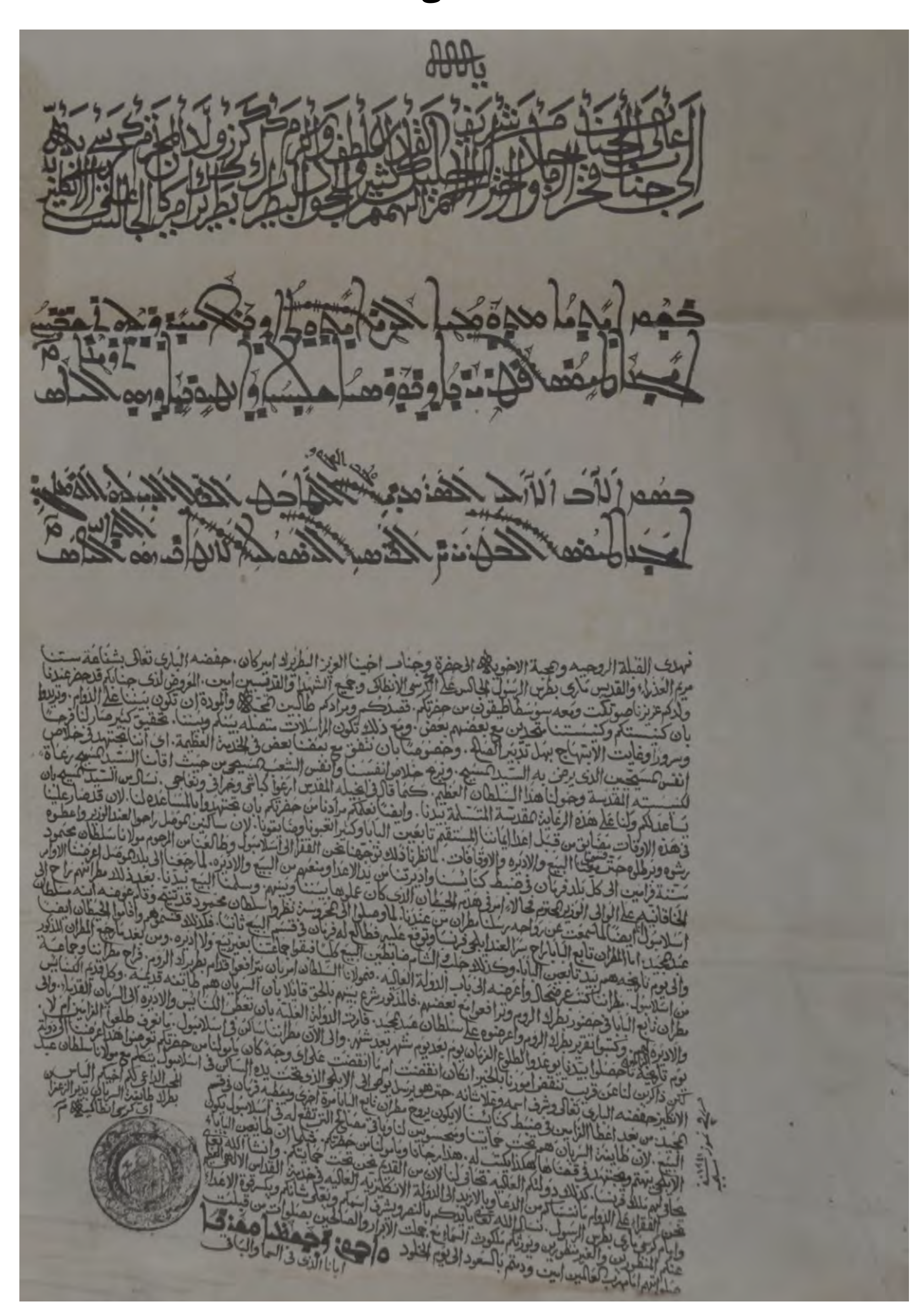
40M-24/48-141: رسالة من أنطونيوس عازار إلى البطريرك عبدالمسيح في إستانبول في ١٩ كانون الأوّل ١٩٠٠



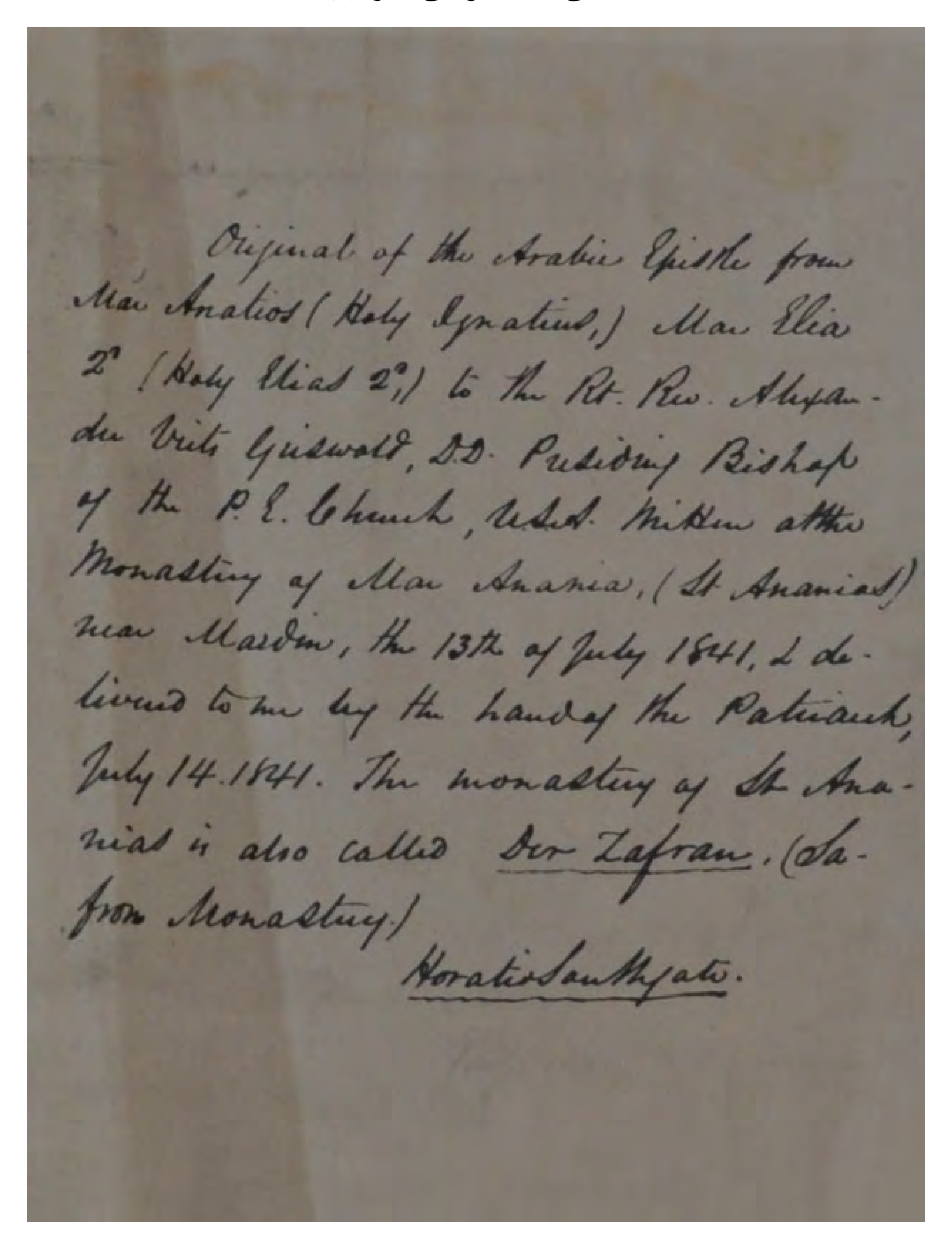
40M-24/48-127: رسالة من شمّاس داود إلى البطريرك عبدالمسيح في إستانبول في ٢٠ تشرين الثاني ١٩٠١



40M-24/48-417: رسالة من المطران عبد الله في دير الشرفة إلى أنطون عبد النور في ٣ كانون الثاني ١٨٩٧



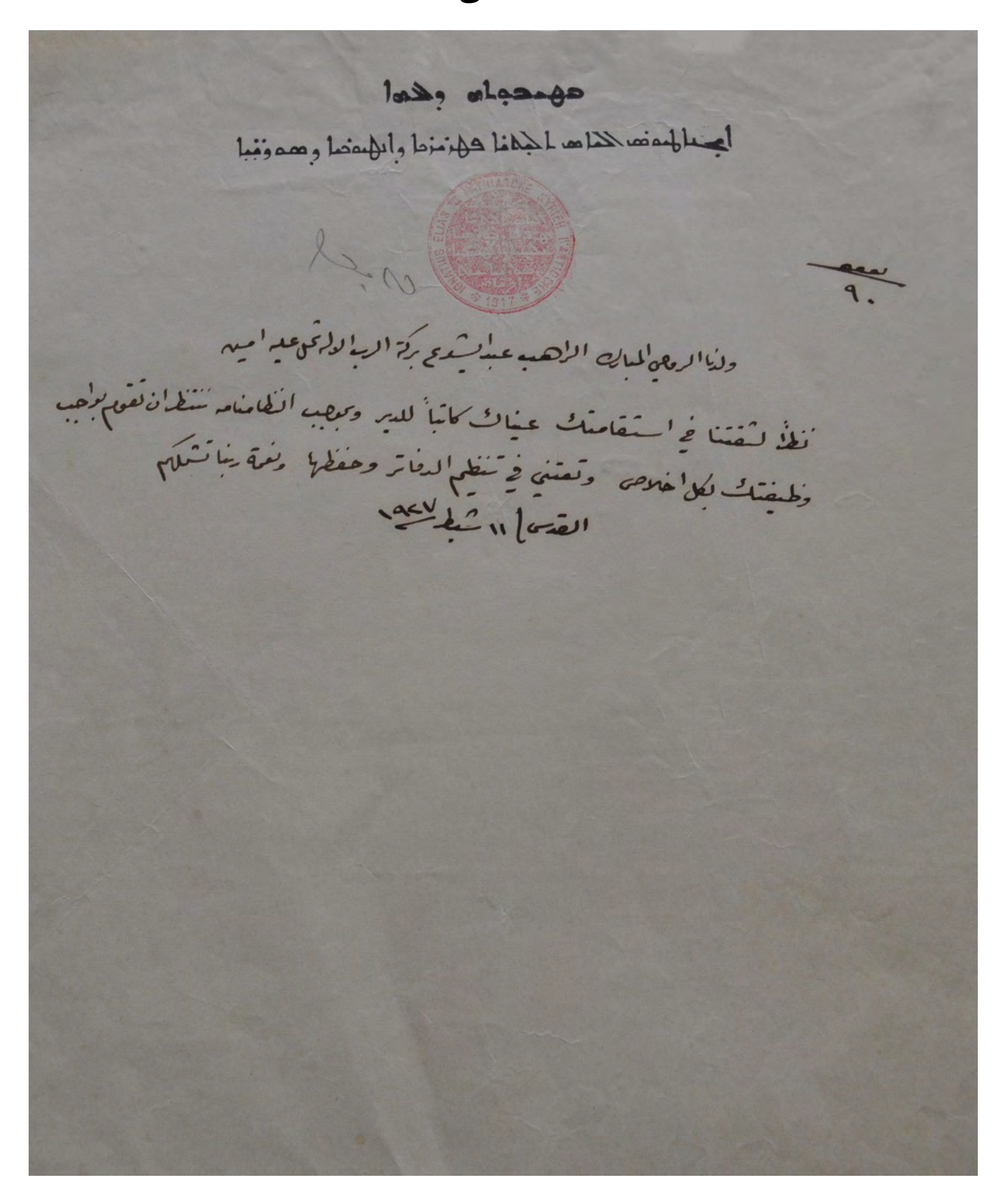
J-DSC_0026: رسالة من البطريرك الياس الثاني إلى "البطريرك" ألكساندر كرسوولد في ٢ تمّوز ١٨٤١



Original of the Arabic Epistle from
Mar Anatios (Holy Ignatius,) Mar Elia
2° (Holy Elias 2°,) to the Rt. Rev. Alexan-
der Viets Griswold, D.D. Presiding Bishop
of the P.E. Church, U.S.A. Written at the
Monastery of Mar Anania, (St Ananias)
near Mardin, the 13th of July 1841, & de-
livered to me by the hand of the Patriarch,
July 14. 1841. The monastery of St Ana-
nias is also called Der Zafran. (Sa-
fron Monastery.)

Horatio Southgate.

J-DSC_0027: رسالة (ملاحظة) بقلم هوراشيو ساوثگيت مؤرّخة في ١٤ تمّوز ١٨٤١



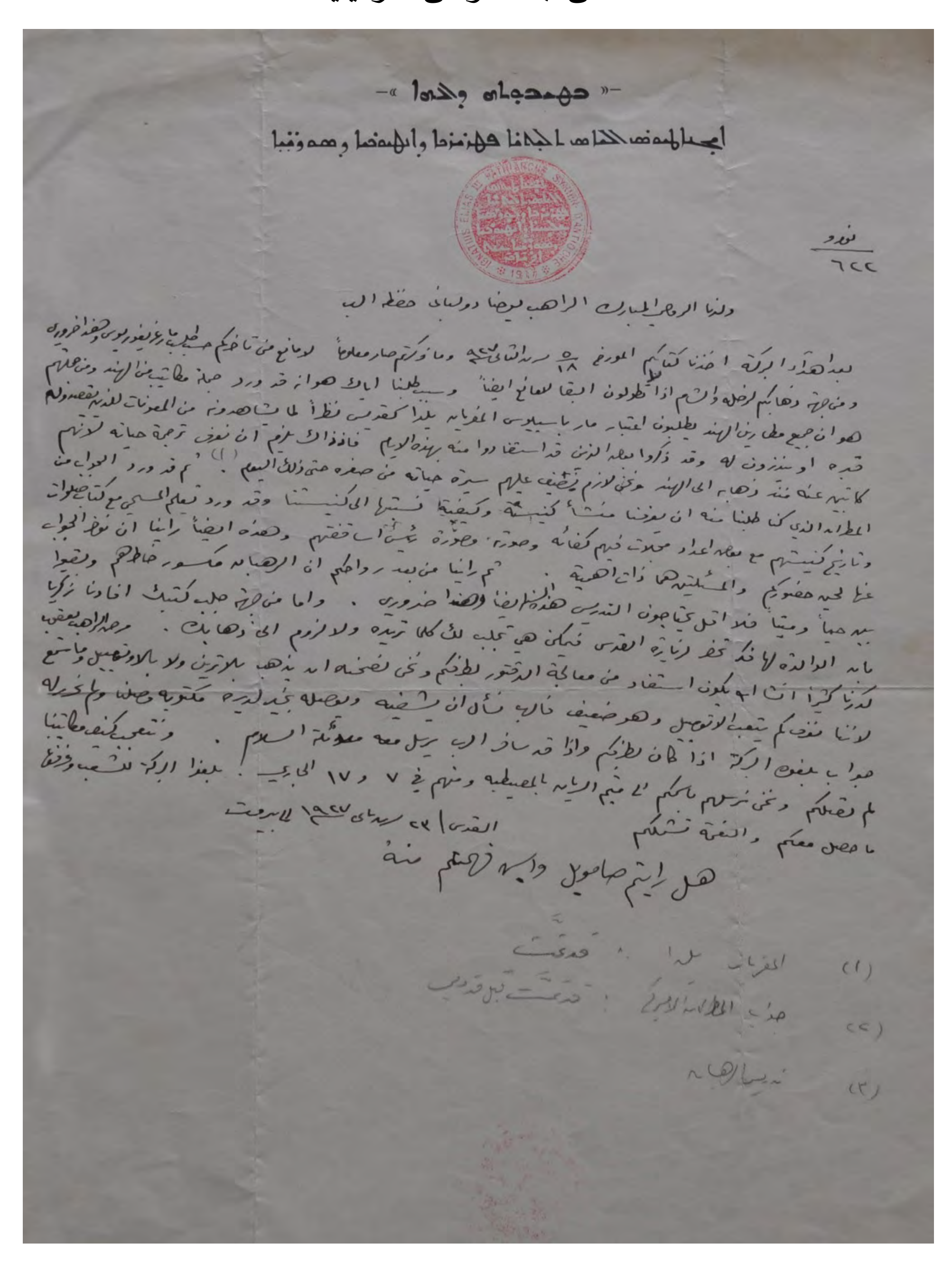
٩٠

ولدنا الروحي المبارك الراهب عبد ايشوع بركة الرب والرحمة عليه امين

نظراً لثقتنا في استقامتك عيناك كاتباً للدير وبموجب النظامنامة ننتظر ان تقوم بواجب وظيفتك بكل اخلاص وتعتني في تنظيم الدفاتر وحفظها ونعمة ربنا تشملكم

القدس ١١ شباط ١٩٢٧

J-0348: رسالة تعيين من البطريرك الياس الثالث إلى الراهب عبد إيشوع في ١١ شباط ١٩٢٧



نمرو
٦٢٢

ولدنا الروحاني المبارك الراهب يوحنا دولباني حفظه الله

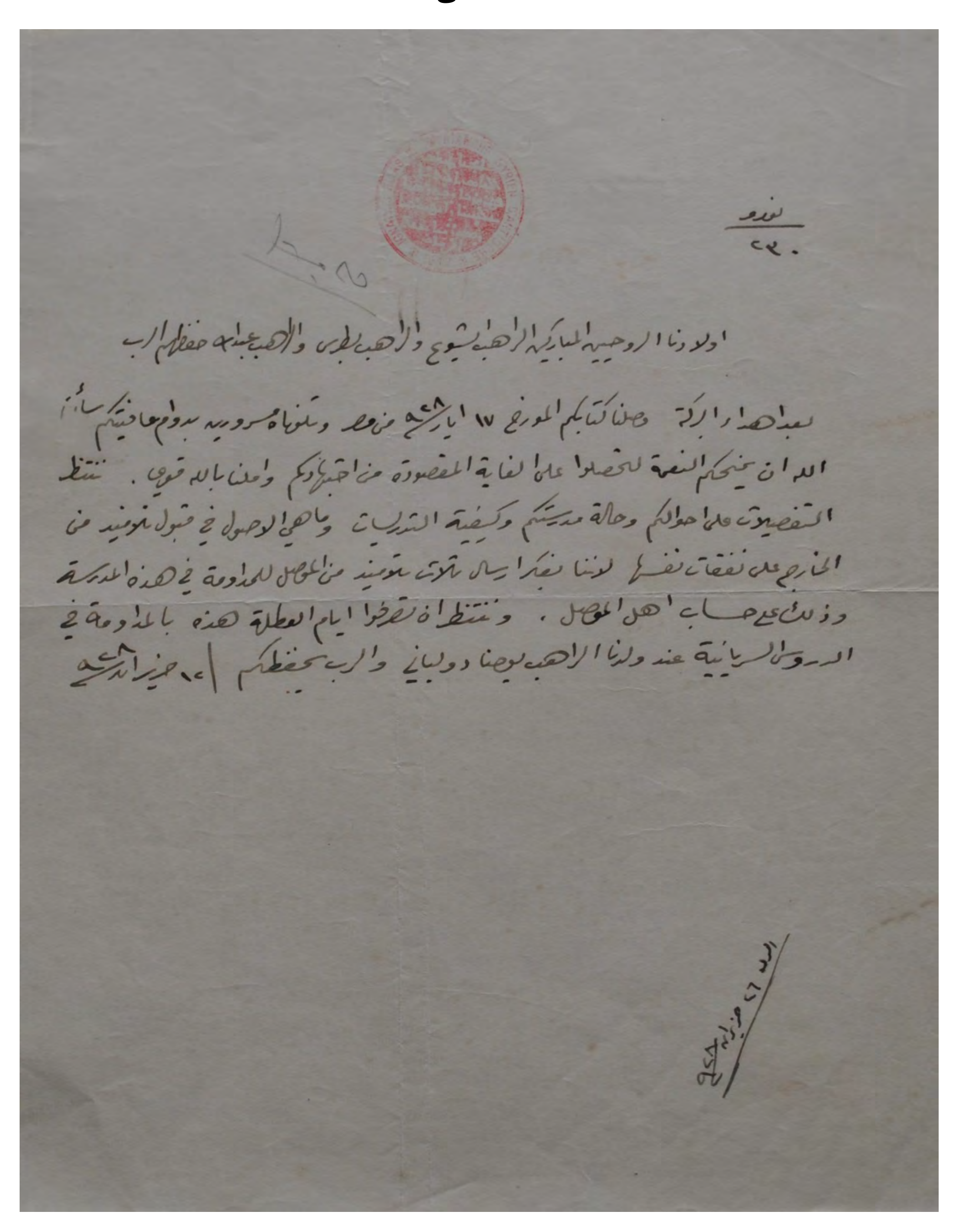
بعد اهداء البركة اخذنا كتابكم المورخ في ١٨ تشرين الثاني ١٩٢٧ وما ذكرتم صار معلوماً لا مانع من تأخيركم حسب طلب مار غريغوريوس [illegible]
ومن جهة ذهابكم لرحلة وانتم اذا لا تطولون البقاء لا مانع ايضاً وسبب طلبنا اياك هو انه قد ورد جملة مكاتيب من الهند ومن جملتهم
هو ان جميع مطارين الهند يطلبون اعتبار مار باسيليوس المفريان يلدا كقديس نظراً لما شاهدوه من المعونات للذين يقصدونه ولم
قبره او ينذرون له وقد ذكروا بعض الذين قد استفادوا منه بهذه الايام فاذ ذاك لزم ان نعرف ترجمة حياته لكونهم
كاتبين عنه منذ ذهابه الى الهند ونحن لازم نضيف عليها سيرة حياته من صغره حتى ذلك اليوم (١). ثم قد ورد الجواب من
المطران الذي كنا طلبنا منه ان يعرفنا منشأ كنيستهم وكيفية تسلسلها الى كنيستنا وقد ورد تعليم المسيحي مع كتاب صلوات
وتاريخ كنيستهم مع بعض اعداد مجلات فيهم كتابة وصورة وصورة [illegible] (٢) [illegible] وهذه ايضاً رأينا ان نوقف الجواب
[illegible] حضوركم والمسئلتين هما ذات اهمية. ثم رأينا من بعد رواحكم ان الرهبان مكسور خاطرهم [illegible]
[illegible] هذه [illegible] ضروري. واما من جهة طلب كتبك افادونا زكريا
[illegible] فلا [illegible] الى ذهابك. [illegible] الراهب يعقوب
[illegible] زيارة القدس [illegible] لك كلما تريده ولا لزوم الى ذهابك
[illegible] من معالجة الدكتور [illegible] ولا بالاوتيل [illegible]
[illegible] وهو ضعيف [illegible] مكتوبه وصلنا [illegible]
[illegible] اذا كان [illegible] السلام. [illegible]
[illegible] في ٧ و ١٧ الجاري. [illegible]
ما حصل معكم والنعمة تشملكم

القدس ٢٢ تشرين الثاني ١٩٢٧ [illegible]

هل رأيتم صاموئيل وابنه [illegible] منه

(١) المفريان يلدا : قديس
(٢) [illegible] : قديس [illegible]
(٣) [illegible]

J-0349: رسالة من البطريرك الياس الثالث في القدس إلى الراهب يوحنّا دولباني في ٢٣ تشرين الثاني ١٩٢٧



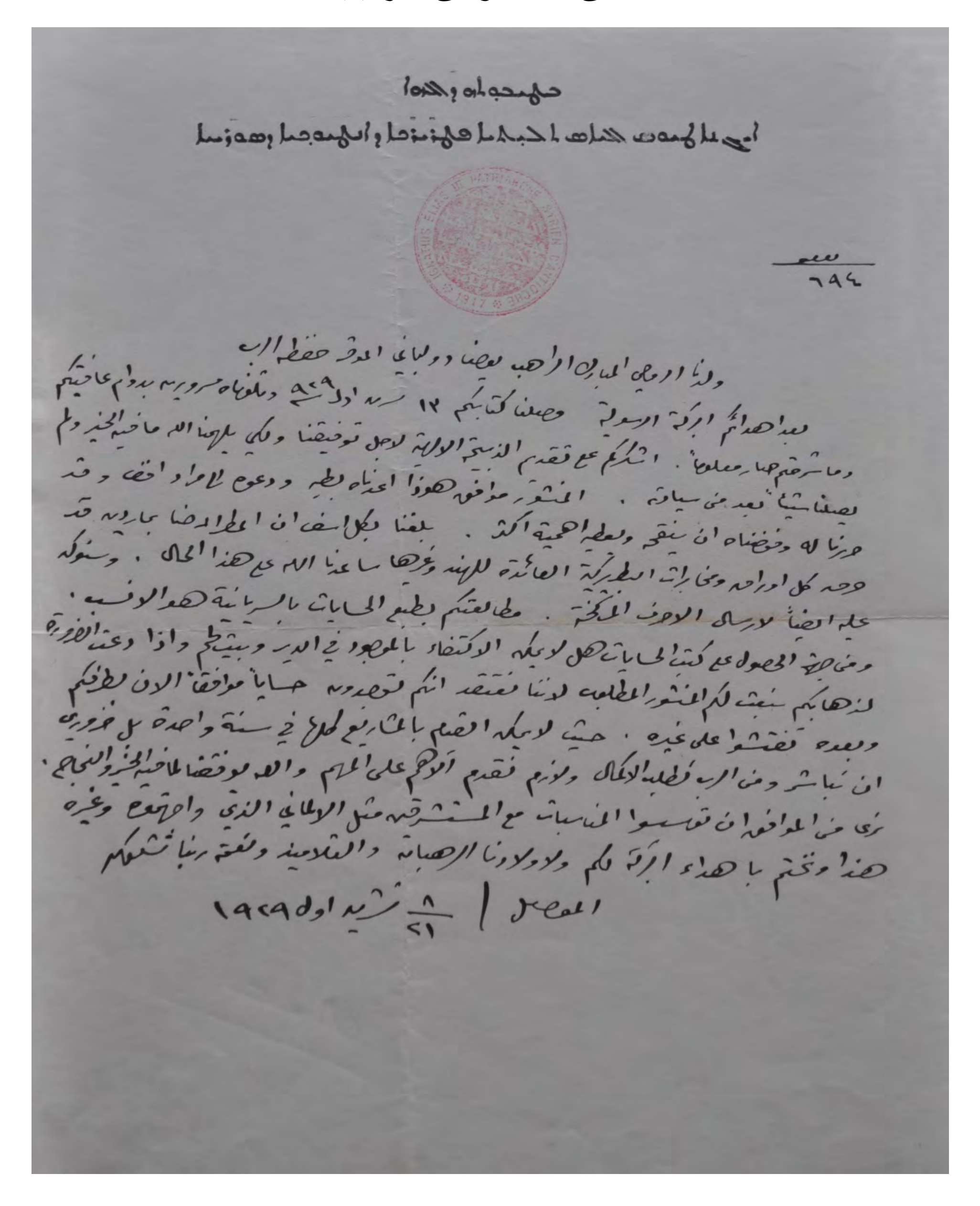
٢٢٠

أولادنا الروحيين المباركين الراهب يشوع والراهب بطرس والراهب عبد الله حفظهم الرب

بعد إهداء البركة. وصلنا كتابكم المؤرخ ١٧ أيار ٩٢٨ من مصر وتلوناه مسرورين بدوام عافيتكم سائلين الله أن يمنحكم النعمة لتحصلوا على الغاية المقصودة من اجتهادكم وأملنا بالله قوي. ننتظر التفصيلات على أحوالكم وحالة مدرستكم وكيفية التدريسات وما هي الأصول في قبول تلاميذ من الخارج على نفقات نفسها لأننا نفكر إرسال ثلاث تلاميذ من الموصل للمداومة في هذه المدرسة وذلك على حساب أهل الموصل. وننتظر أن تقضوا أيام العطلة هذه بالمداومة في الدروس السريانية عند ولدنا الراهب يوحنا دولباني والرب يحفظكم | ١٢ حزيران ٩٢٨

الرد ٢٦ حزيران ٩٢٨

J-0353: رسالة من البطريرك الياس الثالث في الموصل إلى الرهبان يشوع وبطرس وعبد الله في ١٢ حزيران ١٩٢٨



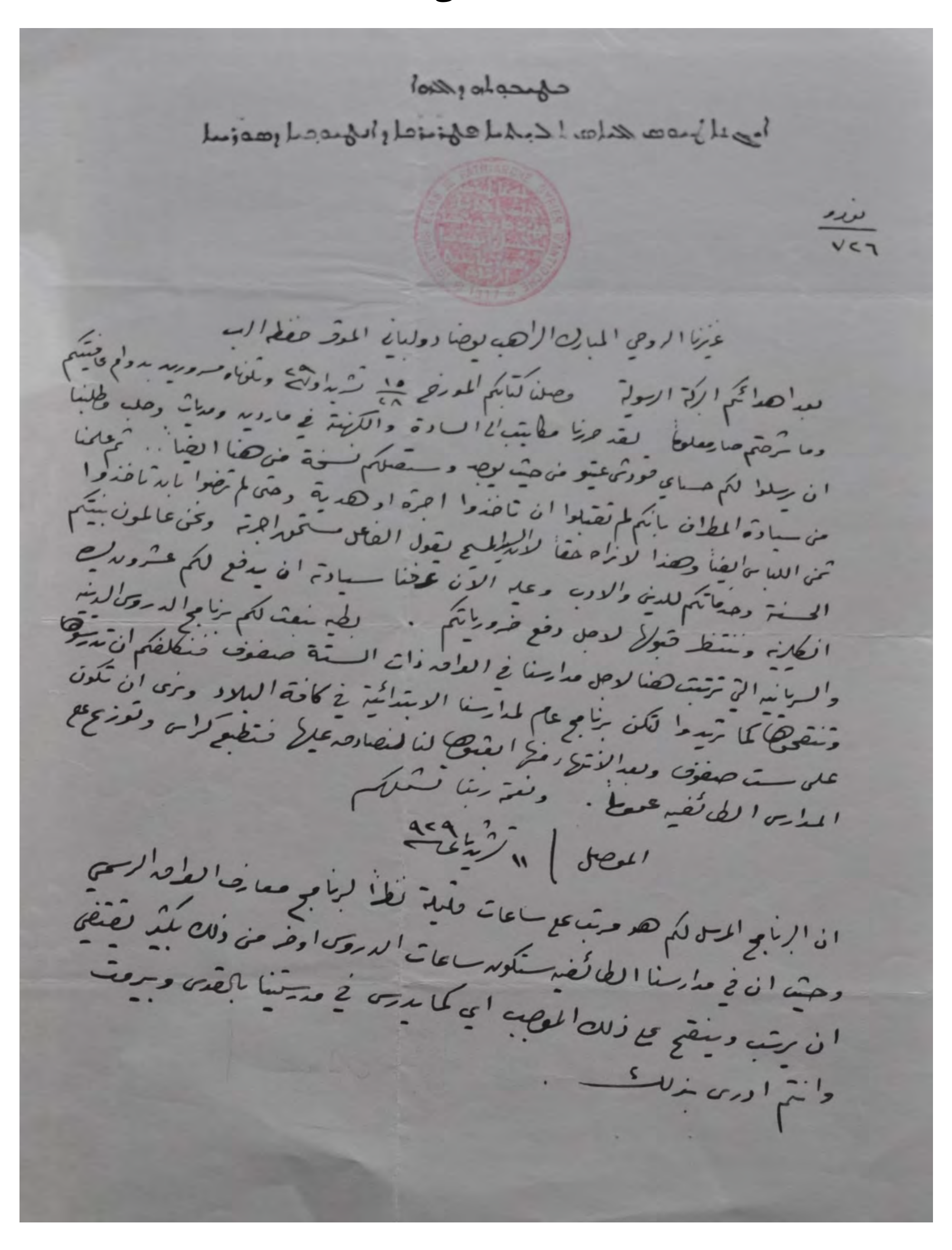
٦٩٤

ولدنا الروحي المبارك الراهب يوحنا دولباني الموقر حفظه الرب

بعد اهدائه البركة الرسولية وصلنا كتابكم ١٢ تشرين اول ٩٢٩ وتلوناه مسرورين بدوام عافيتكم وما شرحتم هنا معلومًا . اشكركم عن تقديم الذبيحة الالهية لاجل توفيقنا وكلي يلهمنا الله ما فيه الخير ولم يصلنا شيء بعد من سيادته . المنشور موافق هو واعضاؤه وطنيه ودعوى للاولاد احقه وقد ورثنا له وخفضناه ان ينقح ويعطيه اهمية اكثر . بلغنا بكل اسف ان اعطاء دعانا بجاريه قد وجه كل اوراقه وكتابات البطركية العائدة للهند وغيرها ساعدنا الله على هذا الحال . وسنؤكد عليه ايضا لارسال الاوراق المذكورة . مطالعتكم لطبع الحسابات بالسريانية هو الاوفق . ومن جهة الحصول على كتب الحسابات هل لا يمكن الاكتفاء بالموجود في الدير وبنيتكم واذا وجدت الضرورة لذهابكم سنبعث لكم المنشور المطلوب لاننا نعتقد انكم تقصدون حسابا موافقا الان لطرفكم وبعده تفتشوا على غيره . حيث لا يمكنه القيام بالمشاريع كلها في سنة واحدة بل ضروري ان نباشر ومن الرب نطلب الاكمال ولازم نقدم الاهم على المهم والله يوفقنا لما فيه الخير والنجاح . نرى من الموافق ان تقتبسوا المناسبات مع المستشرقين مثل الالماني الذي اجتمع وغيره هذا ونختم باهداء البركة لكم ولاولادنا الرهبان والتلاميذ ونعمة ربنا تشملكم

الموصل | ٨/٢١ تشرين اول ١٩٢٩

J-0363: رسالة من البطريرك الياس الثالث إلى الراهب يوحنّا دولباني في ٢١ تشرين الأوّل ١٩٢٩



نمرة
٧٢٦

عزيزنا الروحي المبارك الراهب يوحنا دولباني الموقر حفظه الرب

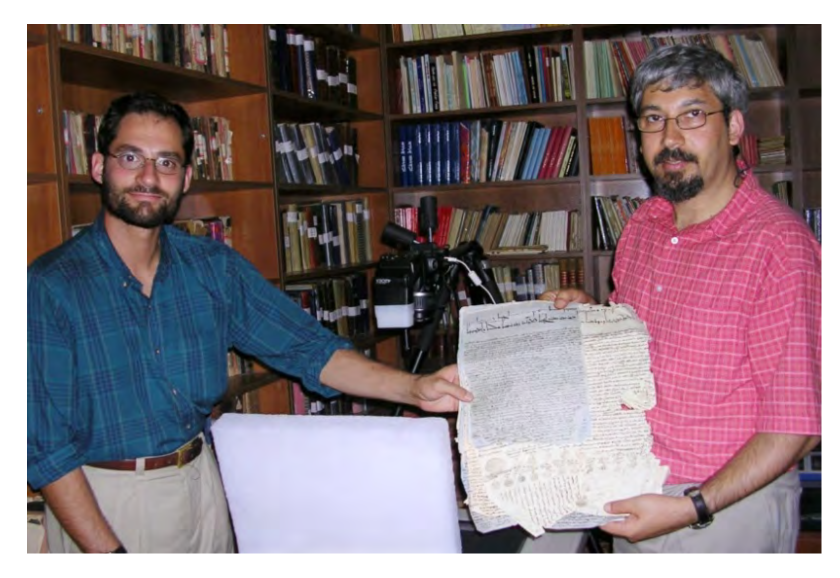
بعد اهدائكم البركة الرسولية وصلنا كتابكم المؤرخ ١٥/٢٨ تشرين اول وتلوناه مسرورين بدوام صحتكم وما شرحتم صار معلوماً لقد حررنا مطابقاً للسادة والكهنة في ماردين ومديات وحلب وطلبنا ان يرسلوا لكم حساب خوري عيتو من حيث يوحنا وسنصلكم نسخة من هنا ايضاً .. ثم علمنا من سيادة المطران بانكم لم تقبلوا ان تاخذوا اجرة او هدية وحتى لم ترضوا بان تاخذوا ثمن اللباس ايضاً وهذا لا نراه حقاً لان السيد المسيح يقول الفاعل مستحق اجرته ونحن عالمون بنيتكم الحسنة وخدماتكم للدين والادب وعليه الآن عرفنا سيادته ان يدفع لكم عشرون دينار انكليزية وننتظر قبولكم لاجل دفع ضروريتكم . طيه نبعث لكم برنامج الدروس الدينية والسريانية التي ترتبت هنا لاجل مدارسنا في العراق ذات الستة صفوف فنكلفكم ان تدرسوها وتنقحوها كما تريدوا لتكن برنامج عام لمدارسنا الابتدائية في كافة البلاد ونرى ان تكون على ست صفوف وبعد الانتهاء منها ابعثوها لنا لمصادقة عليها فنطبع كراس ونوزع على المدارس الطائفية عموماً . ونعمة ربنا تشملكم

الموصل | ١١ تشرين ثاني ٩٢٩

ان البرنامج المرسل لكم هو مرتب على ساعات قليلة نظراً لبرنامج معارف العراق الرسمي وحيث ان في مدارسنا الطائفية ستكون ساعات الدروس اوفر من ذلك فلذا تقتضي ان يرتب وينقح على ذلك الموجب اي كما يدرس في مدرستنا بالقدس وبيروت وانتم ادرى بذلك .

J-0364: رسالة من البطريرك الياس الثالث إلى الراهب يوحنّا دولباني في ١١ تشرين الثاني ١٩٢٩

تصوير الأرشيف



حملة التصوير في دير الزعفران في ٢٠٠٥ – جورج كيراز ويوناثان لويسترا



حملة التصوير في ٢٠٠٧ – مار فيلكسينوس صليبا أوزمان مطران دير الزعفران مع أندرياس يوگل



خالد دنّو – تصوير الأرشيف في ٢٠١٠ في دير الزعفران



مراجعة بعض الوثائق: المطران يوحنّا إبراهيم والمطران صليبا أوزمان والراهب صليبا وخالد دنّو

تصوير الأرشيف



فريق تصوير الأرشيف عام ٢٠١٠ – جورج كيراز، خالد دنّو وأفرام إسحق في زيارة استراحة لحصن كيف المعروف في التاريخ الكنسيّ



المطران جان قوّاق وخالد دنّو أمام مقرّ البطريركيّة في باب توما – دمشق – حيث تمّ تصوير قسم من الأرشيف الكنسيّ



"سوستاتيقون" (كتاب العهد أي تقليد الولاية للمطران الذي تمّت رسامته)



نسخة من فرمان عثمانيّ صادر في ١٥١٦م يمنح المطران غريغوريوس سلطة كنسيّة في سوريا

فهرس الأعلام

فهرس

فهرس

فهرس

فهرس

فهرس

فهرس

فهرس

فهرس

فهرس الأماكن

فهرس

فهرس

فهرس

فهرس

فهرس

بالرغم من الحماية التي وفّرتها الإمبراطورية العثمانيّة لأقلّيّاتها من خلال نظام الملّة، فإنّ السريان الأرثوذكس شهدوا ضعفًا متراكمًا على مدى القرن التاسع عشر وقلّةً في الأعداد بسبب التحوّل المذهبيّ إلى المسيحيّة الغربيّة، لا سيّما في سوريا والعراق. وكانت أعمال العنف التي شهدتها مناطق جنوب شرق الأناضول بدءًا من عام ١٨٩٥ نذيرًا لما هو أسوأ، إذ ارتُكبت عام ١٩١٥ مجازر «سيفو» التي تمخّضت عن إبادة ما يقرب من نصف السريان الأرثوذكس في الأناضول وأوصلت السريانيّة الأرثوذكسيّة إلى شفير الفناء. وفي تلك الظروف وما بعدها، اقترنت ردود فعل الدول المنتصرة بالسلبيّة إذ خلت من روح العطف خلافًا لروح العون والاستقبال التي لقيها المهجّرون في الأراضي العربيّة جنوبًا، حيث برزت إلى الحياة روح القربى التاريخيّة.

وفي الجوّ الآمن الذي وجد المهجّرون أنفسهم فيه في هذه الأقطار، وبتوجيه ورعاية نخبة صغيرة رائدة من المؤهّلين روحيًّا ومعرفيًّا، وارتكازًا على تاريخ مشرّف خلا من الطبقيّة الاجتماعيّة والعنصريّة القبليّة، بادرت المكوّنات المختلفة من المجتمع السريانيّ أفرادًا وكنائس بالنهوض، بالرغم من المؤهّلات المادّيّة المحدودة. وبذلك تحقّقت نهضةٌ لم يشهد لها التاريخ مثيلاً منذ أيّام العلّامة ابن العبريّ في القرن الثالث عشر.

وبهدف كتابة هذا التاريخ، تمّ الرجوع إلى ما يزيد على ٢٤٠٠٠ وثيقة تاريخيّة غير منشورة محفوظة في تركيا وسوريا والقدس، أتاحت البطريركيّة السريانيّة الأرثوذكسيّة الموقّرة مشكورةً للمؤلّف الوصول إليها، فضلاً عن مصادر أخرى موثّقة أو منشورة.



وُلد **خالد سعيد دنو** في الموصل وحصل على شهادة الدكتوراه في الهندسة من جامعة مانشستر عام ١٩٦٥. وعند عودته إلى العراق عمل في الميدان الأكاديميّ وكان رئيسًا لأحد الأقسام الهندسيّة في جامعة بغداد. وكان تفاعله المستمرّ طيلة ثلاثين عامًا مع الأساتذة والطلبة، فضلاً عن تفاعله المستمرّ مع كنيسته السريانيّة الأرثوذكسيّة، قد ترك بصمة واضحة في مشاعره عند قدومه إلى كندا عام ١٩٩٤. ومن خلال اهتمامه بشؤون الكنيسة، كان عام ١٩٩٥ أحد أربعة أعضاء كلّفها مثلّث الرحمات البطريرك مار إغناطيوس زكّا عيواص بتأسيس كنيسة مار بهنام في تورنتو، وهي كنيسة رائدة ومعروفة. كما شارك بتأسيس الجمعيّة الكنديّة للدراسات السريانيّة والتحق بعدئذ بجامعة تورنتو لدراسة التاريخ والتراث السريانيّ حيث حصل على شهادة الماجستير عام ٢٠٠٨ والدكتوراه عام ٢٠١٥. ويستند هذا الكتاب على مكوّنات تلك الدراسة. هذا وقد نشر عدّة أبحاث حول هذه المواضيع من خلال عدة مؤتمرات شارك فيها.

شخصيّات الغلاف:

اليسار: البطريرك بطرس الثالث/ الرابع (١٨٧٢ — ١٨٩٤) — المصدر: لامبث بالس / لندن

الوسط: دير الزعفران المقرّ البطريركي للفترة ١١٦٦ — ١٩٢٤

اليمين: البطريرك أفرام الأوّل برصوم (١٩٣٣—١٩٥٧)
المصدر: المجموعة الخاصّة لجورج كيراز

